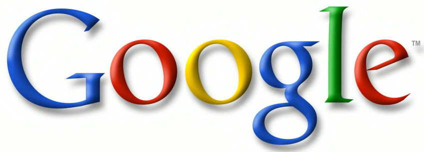

Google




6000060390





Kritik
des
Rationalismus
in
Wegscheiders Dogmatik.

Von
Wilhelm Steiger.

Matth. XXII, 29.

Berlin,
bei Ludwig Oehmigke.
1830.

Vorrede

Was ich zu bemerken habe, ist nicht Viel, aber in so genauem Zusammenhange mit meiner Schrift, dafs ich ersuchen mufs, es nicht zu überschlagen. Die Schrift selbst ist aus einem Zeitbedürfnisse entstanden; sie kann und will keinen Anspruch auf positiv wissenschaftlichen Werth machen. Dies liegt in ihrem Gegenstande und Zwecke. Nichts desto weniger habe ich mich mit ihm, eben weil seine Behandlung Zeitbedürfnifs ist, schon seit einigen Jahren und gewissenhaft beschäftigt. Auch glaube ich über das Gesagte fernerhin Rede stehn zu können. Was die Form der Schrift betrifft, so mufs ich um Nachsicht bitten, theils weil sie ihrer Beziehung wegen ein etwas zerstückeltes Aussehen haben mufste, theils weil sie schnell geschrieben wurde. Die allgemeinste Verständlichkeit habe ich angestrebt, wie sich's bei einer Schrift geziemte, die auf wissenschaftlichen Ruhm Verzicht leistet.

Wie dem Ausdrucke nach, so soll auch in der Art und Weise der Behandlung, hoffe ich, diese Schrift Allen verständlich seyn, die mit allgemein wissenschaftlicher Bildung Antheil an der Begründung und dem Inhalte der Glaubenslehre verbinden. Die Darstellung des Rationalismus ist auf's Treueste aus Herrn Professor Dr. Wegscheiders Handbuche der

Dogmatik wiedergegeben, da dies Werk unter den wenigen Darstellungen des Rationalismus einzig zu diesem Zwecke benutzt werden konnte. Die Darstellung und Prüfung des Rationalismus zerfällt in zwei Abtheilungen nach der doppelten Beziehung desselben: zuerst, insofern er den Offenbarungsglauben der evangelischen Kirche bestreitet; dann, insofern er sich selbst begründen und seine Ideen als wahr erweisen will. Die Kritik geht nicht von den positiven Principien und Lehren des Christenthums aus, um für Jeden zugänglich und gültig zu seyn, und besteht nicht in der Anwendung von Bibelstellen, deren Autorität der Rationalismus nicht anerkennt, sondern beruht auf den allgemeinen Gesetzen der Wissenschaft, ja alles Denkens überhaupt, auf den Regeln der formellen Logik, deren Verbindlichkeit Herr Dr. Wegscheider selbst für die Vernunft anerkennt (§. 2.).

Bisweilen war es allerdings nothwendig, Bibelstellen anzuführen, aber nicht als ob sie für den Rationalisten Beweiskraft hätten, sondern um die Uebereinstimmung meiner Ansicht mit der heiligen Schrift, welcher einzig ich sie zu verdanken glaube, nachzuweisen. Eben so mufste, um eine unpartheiische Prüfung möglich zu machen, gerade um der formellen Logik willen, die christliche Lehre selbst ausführlicher dargestellt werden, nämlich dann, wenn sie in sich selbst angegriffen wurde. In diesem Falle war es ja meine Aufgabe zu zeigen, ob die Argumente gegen den Kirchenglauben ihn selbst träfen, oder auf einer theils falschen, theils mangelhaften Auffassung desselben beruhten. Denn jedes Argument mufs auch für den, gegen den es gerichtet ist, objective Beweiskraft haben, wenn es überhaupt Argument seyn soll. Deshalb ist es auch nöthig, dafs der Leser, der selbst urtheilen und richtig urtheilen will, sich bisweilen auf den Standpunct des Angegriffenen versetze, um da nachzusehn, ob die Gegengründe den, der auf diesem Standpuncte steht, tref-

sen oder nicht. Der Angegriffene ist aber, in der ersten Abtheilung dieser Schrift der Offenbarungsgläubige im kirchlichen Sinne des Worts. In der zweiten Abtheilung ist es umgekehrt der Rationalist: in ihr muſs also von dem Standpuncte des Rationalismus aus vermittelst der allgemeinen Denkgesetze beurtheilt werden, ob die Wegscheidersche Begründung und Darstellung (eine vollständigere und anerkanntere kenne ich nicht) oder meine Widerlegung desselben richtig sey. Daher wird auch denjenigen Lesern, die dem Rationalismus zugethan sind, die zweite Abtheilung der Schrift vorerst theils interessanter, theils von selbst klarer seyn, und ich darf wohl den Wunsch ausdrücken, daſs sie von ihnen zuerst gelesen werde, da sie die Kenntniſs der ersten nicht voraussetzt.

Die erste Abtheilung kann dadurch unvollständig zu seyn scheinen, daſs sie sich nicht auf die Bestreitung der einzelnen Bibel- und Kirchenlehren durch die Rationalisten bezieht. Indeſs war eine so ausführliche Kritik unnöthig, weil die Widerlegung der Gründe gegen die übernatürliche Offenbarung auch alle Gründe gegen einzelne Lehren derselben im Principe als unwahr darstellt. Sie war aber auch unmöglich, wie die dürftige Bestreitung der einzelnen Dogmen durch sogenannte Vernunftgründe in der Wegscheiderschen Dogmatik hinlänglich zeigen kann. Völlig genügend könnten diese alle in beiläufigen Anmerkungen zu einer evangelischen Glaubenslehre ihre Erledigung erhalten. — Von der Kritik der Begründung und Darstellung des Rationalismus als positiven Lehrbegriffs durch Hrn. Dr. Wegscheider, welche die zweite Abtheilung ausmacht, habe ich schon früher einen Abriſs gegeben, der aber diese viel ausführlichere und sorgfältigere Behandlung keineswegs überflüssig machte, so wenig ich auch anstand, mich einige Male wieder derselben Ausdrücke zu bedienen, wenn sie ganz passend schienen. Nur in Bezug auf die Accomodation der Rationalisten, die ich als Beleg ihrer Moral anhangsweise noch besprechen wollte

mufs ich auf jenen Aufsatz (Evangelische Kirchen-Zeitung 1829., Nr. 66 — 68.) verweisen, da ich es, um die Schrift nicht noch mehr auszudehnen, unterliefs.

Was Hrn. Dr. Wegscheiders Dogmatik betrifft, so war sie natürlich nur in so fern zu berücksichtigen, als sie die Grundsätze des Rationalismus enthält. In aller andern Beziehung habe ich es unterlassen, über ihren Werth oder Unwerth für die Theologie ein Urtheil auszusprechen. Selbst die Vergleichung mit Ammons *Summa theol. christ.*, die Herr Dr. Wegscheider so sichtbar benutzt hat, unterblieb. Auch der Vorwurf, dafs er seine Beweise nach der verschollenen Wolfschen Methode zu führen versucht, der zufolge das zu Beweisende erst in irgend eine Definition verborgen und nachher als Argument aus ihr hervorgezogen wird, kommt nur, wo es einzelne Fälle erforderten, vor. Auf die Person des Herrn Verfassers wird durchgehends, wie sich's gebührt, nicht Rücksicht genommen, und ich glaube mit Recht, um alle solche Beziehungen selbst durch die Art des Ausdrucks zu vermeiden, in der Kritik von seinen Würden abstrahirt zu haben. Von seinen *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* ist die neueste, die sechste Ausgabe (Halle bei Gebauer, 1829) zu Grunde gelegt. Ihre Paragraphenzahl stimmt aber mit der der vierten und fünften überein, und auf die Abweichung des Textes oder der Seitenzahlen ist nöthigenfalls auch Rücksicht genommen.

Ich fühle, namentlich in Bezug auf die Darstellung der Lehre von einer göttlichen Offenbarung, die Schranken meiner Kräfte, aber ohne dafs durch dies Gefühl das Bewufstseyn der göttlichen Wahrheit geschwächt würde, welches ja selbst die wahre Erkenntnifs der eigenen Schwäche und die christliche Demuth erzeugt, die nicht in Worten besteht, sondern in der thatsächlichen Unterwerfung aller Gedanken unter das heilige Wort Gottes. Nichts desto

weniger gestehe ich, daſs ich jenes Gefühl bisweilen auch im Ausdruck und Ton der Schrift mehr hätte darstellen können und sollen, und daſs es mir in dieser Hinsicht nicht zur Rechtfertigung gereicht, wenn ich bemerke, wie sehr auch mir die sogenannte dreizehnte Garvesche Kategorie, die des Vielleicht, zuwider ist. Zugleich aber kann ich nicht umhin, den Wunsch meines Herzens an begabtere und mit gröſserer Milde gesegnete christliche Theologen auszusprechen, daſs doch gerade sie, die die Nichtigkeit und Verderblichkeit des Rationalismus so tief erkennen und so klar als eindringlich darzuthun verstehn, wie das Heil der Kirche es verlangt, sich zum Kampfe mit ihm herablassen, und dadurch zugleich den jüngern und unverhältniſsmäſsig schwächern gestatten mögen, sich statt in solcher Polemik an tauglicherem Stoffe zu üben und durch ruhige Studien auszubilden. Nur wenn die Weiseren schweigen, können und müssen die Jüngeren reden, weil in diesen Tagen, so Alles bis auf die Kinder schwiege, die Steine schreien müſsten.

Jam vero — um im Hinblick auf viele Andere, leider vielleicht die Meisten, mit einem Worte von Braniſs zu schlieſsen — *jam optandum est, ut theologi tandem inter philosophiam et fidem medium quoddam tenere desinant, jamque sciant, nullam inter philosophiam et fidem intercidere medietatem, eos autem, qui ab utraque paululum degustantes, talem medietatem assequi videantur, revera ab utraque excidere et neque philosophos neque fideles esse, tandem intelligant.*

Berlin, Pfingsten 1830.

Berichtige:

Seite 7 Zeile 11 v. o. Tradition statt Offenbarung
- 8 - 5 v. o. deren st. derer
- 9 - 3 f. v. o. Materie st. Natur
- 14 - 17 v. o. streichet in
- 53 - 14 v. u. (V. 25.) st. (V. 24.)
- 58 - 13 v. u. (V. 26.) st. (V. 25.)
- 60 - 11 v. o. zwingen st. zwängen
- 64 - 17 v. o. eben st. aber
- 149 - 20 v. o. es st. er

Kleinere Incorrectheiten wird man leicht selbst verbessern.

Kritik des Rationalismus.

I.

Der Rationalismus nach seiner negativen Seite, als Bestreitung des evangelischen Offenbarungsglaubens.

Desine, cur nemo videat sine numine numen,
Mirari; solem quis sine sole videt?

Einleitung.

Die rationalistische Ansicht von der Entstehung der Religion, des Supernaturalismus und Rationalismus, im Gegensatz zur evangelischen Ansicht.

(Nach Wegscheiders Dogmatik, §. 2. 8. 10. 11.)

Nothwendig müssen wir, ehe wir an die Angabe und Widerlegung der rationalistischen Gründe gegen den evangelischen Offenbarungsglauben gehn, nachsehn und prüfen, was für einen vorläufigen Begriff desselben Herr Wegscheider seinen Lesern vorlegt, damit wir uns gegen alle Consequenzen verwahren, die später aus einer falschen und schiefen Begriffsbestimmung gezogen werden dürften, und auch dem üblen Eindrucke vorbeugen, den eine solche nachtheilige Darstellung auf das Gemüth der Unbefangenen machen könnte. Hiemit hängt dann in gewisser Beziehung das zusammen, was von der Entstehung des Rationalismus als eines Gegensatzes zum evangelischen Supernaturalismus gesagt wird. Diese beiden aber sind verschiedene Denkweisen über die Entstehung (und daher auch über die Natur und den Inhalt) der wahren und der falschen Religionen. Die Vorstellung von der Entstehung der Religionen, welche Hr. Wegscheider zu Grunde legt, ist also vor Allem aus zu betrachten und zu beurtheilen, ob sie nicht etwa schon das oder jenes enthalte, was historisch nicht zu beweisen und blof

dogmatische Voraussetzung zu Gunsten des später darzustellenden Rationalismus sey. Dies ist nun nach unserer Ansicht wirklich der Fall. Gleich von vorne herein, kaum dafs versucht wurde, einen historischen Begriff von Religion aufzustellen, erklären die Institutionen den Ursprung der Religion durch die Voraussetzung der Wahrheit des Rationalismus. Jeder Zweifel an dieser Wahrheit wird ohne Weiteres abgewiesen. Alle Religion mufs auf rationalistische Weise entstanden seyn; folglich ist der Rationalismus die wahre ausgebildete Religion: — dies ist ihre ganze Argumentationsweise, oder vielmehr ihre Art zu verfahren; denn an eigentliche Argumentation darf natürlich bei einer solchen sich selbst immerfort als wahr in jeder Beziehung, als richtig, bewiesen und einleuchtend, voraussetzenden Lehre nicht gedacht werden.

Man findet, sagt uns der erste §., bei fast jedem Volke Religion vor (worüber vergl. den zweiten Theil). „Aus dieser Uebereinstimmung der Völker" beginnt nun der zweite §., über die Entstehung der Religion zu berichten, „wird leicht eingesehen, dafs alle Menschen durch einen gewissen Instinkt u. s. w. (s. unten) zur Aufnahme der Religion getrieben werden. Bei näherer Erforschung desselben wird klar werden, dafs alle Religion auf demjenigen Seelenvermögen beruhe" u. s. w. Und später: „jenes Vermögen der Vernunft aber, zur Religion zu gelangen, wird, wenn es nicht früher durch Unterricht und Ueberlieferung in der Seele des Menschen erregt worden ist, zuerst durch das Gefühl seiner Schwäche erweckt" u. s. w. Allmählig nimmt die Vernunft zu und geht nun auch weiter (p. 5.). Der Verstand mufs unter ihrer Anführung der Consequenz halber sich eine erste, d. h. absolute und unendliche Ursache aller Dinge einbilden (Röm. I, 19. 20.). Da nun zu gleicher Zeit das Bewufstseyn einer moralischen Weltordnung und Verbindlichkeit erwacht (Röm. II, 14 ff.) und die Vernunft auch hiefür einen Grund postulirt, so können wir nicht umhin, den Welturheber auch als den höchsten moralischen Gesetzgeber

und Richter zu statuiren. „So bringt die Vernunft den Menschen durch sowohl theoretische als praktische Argumente, wie man's heifst, dahin, die Idee der Religion sich recht zu denken." (p. 6.)

In der That, eine rationalistischere Vorstellung vom Ursprunge der Religion läfst sich kaum ausfindig machen, aber auch aus demselben Grunde keine willkührlichere. Eine solche selbstgemachte Religion mufs einem Christen als pure Irreligiosität, und ihr Gott als ein Götze erscheinen, um nichts besser, als ein rohbehauener Block, oder ein von Meisterhand gebildetes Werk sinnlicher Kunst. Auch er ist Creatur; Machwerk einer Creatur. Selbst die Rationalisten unserer Tage bezeugen ihren Abscheu vor dem gotteslästerlichen Gottesdienste eines Robespierre, der die öffentliche Herrschaft des Materialismus stürzte, und Frankreich wieder einen Cultus gab, als er eines Tages, feiernd von seinem Blutgeschäfte, den Convent decretiren liefs, dafs ein Gott sey. Aber, abgesehn von den gehässigen äufsern Umständen und Namen, ist es der Idee nach etwas Verschiedenes, wenn ein Dogmatiker die Menschheit mitten unter den Gräueln des Götzendienstes, der blutigsten Kriege und himmelanschreienden Laster aus sich selbst heraus statuiren läfst, dafs und was Gott sey — ? Wie ganz anders die Bibel, auf die er sich vergebens und thöricht beruft! Nicht durch einen Instinkt kommen die Menschen zur Erkenntnifs Gottes: „Gott hat es ihnen offenbart" sagt der Apostel (Röm. I, 20.). Nicht langsam, durch Selbstbildung kommen sie zu der Idee Gottes, sondern „von der Schöpfung an" lassen sich Gottes unsichtbare Eigenschaften sogar an seinen Werken wahrnehmen. Nicht nur dies oder jenes wissen sie von Gott, sondern „was von ihm erkannt werden kann, ist offenbar unter ihnen" (v. 19.), — aber Alles nicht etwa, um durch solche Erkenntnifs moralisch und selig zu werden, sondern: εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους (v. 20.), damit alle Entschuldigung unmöglich werde. Und wie so das? Durch den Fortschritt der Cultur, du

die Entwickelung der von Bosheit verblendeten Vernunft: „da sie also Gott erkannt hatten, ehrten sie ihn doch nicht als Gott, noch dankten sie ihm, sondern wurden eitel in ihren Raisonnements (διαλογισμοις, den theoretischen und praktischen Argumentationen), und es wurde verfinstert ihr unvernünftiges Herz (ἀσυνετος καρδια, ein Herz, das Gottes Offenbarung nicht mehr versteht); indem sie sagten, sie seyen Weise, wurden sie Thoren und verwandelten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in das Gleichniſs des Bildnisses eines vergänglichen Menschen und der vierfüſsigen Thiere, Vögel und Würmer; deshalb gab sie auch Gott dahin in den Lüsten ihrer Herzen in Unreinigkeit u. s. w." (Röm. I, 21 — 24.). So entstand, den von Hrn. W. angeführten Bibelstellen gemäſs, nicht aus einem dunkeln Instincte durch allmählige Ausbildung der Vernunft die wahre Religion, sondern völlig umgekehrt entstand aus der unverkennbaren Manifestation des Schöpfers in der Schöpfung, da der Mensch Gott, den er erkannte, nicht verehrte, oder dankend pries, durch die Entwickelung und Ausbildung seiner Bosheit der thörichte Götzendienst, und durch die Bestrafung des Götzendienstes in gerechter Dahingebung das Lasterleben des Heidenthums (Vergl. Krafft Christus unsere Weisheit, unsere Gerechtigkeit, unsere Heiligung und unsere Erlösung, S. 22 — 24.). — Soviel nun halten wir Hrn. W's. Sätzen von der Entstehung der Religion unter den Menschen entgegen als positiven Ausspruch Gottes in der Schrift und Ausdruck unseres Glaubens. Dieser Glaube ist auch von jeher der unserer Kirche gewesen. So sagt Melanchthon sehr schön, die Kirche und ihre Lehre datire sich von der Schöpfung des Menschen und Gottes Verheiſsung an den gefallenen Adam her; „hernach aber sind die heidnischen Religionen entstanden, da man anderswo neue Götter und Gottesdienste erdichtete, mit Verlassung der ersten Lehre" (*Loci theoll. ed.* Detzer II, 252. Vergl. auch Bretschneider Entwickelung §. 36.). Bekannt ist auch, daſs diejenigen Kirchenväter, die vom Hei-

denthume am günstigsten dachten, einen Zusammenhang seiner Weisheit mit den Offenbarungen Gottes behaupteten, obgleich auf eine zu unmittelbare Weise. (Vrgl. das Urtheil Rixners, Geschichte der Phil. Bd. I, S. 17. 357. 359 d. n. A.). Auf die Widerlegung der entgegenstehenden Thesen uns einzulassen, geht nicht an, da Hr. W. die Begründung derselben uns völlig vorenthält. Nur als Axiome oder auch als Orakelsprüche seiner Vernunft stellt er sie auf, und mit dictatorischer Willkühr verwirft er (Note *a)*) die Ansicht, die unter den Neuern wieder Schelling, der große Kenner des Alterthums, und Tholuck ausgesprochen hatten, daſs eine Offenbarung statt gefunden habe, die in verfälschter Gestalt in alle Religionen übergegangen sey, als *omni solido historiae fundamento destituta.* Und doch sagt Hr. W. selbst, §. 8., daſs fast alle Völker, die einen öffentlichen Gottesdienst hatten, diesen Begriff der Gottheit von ihr und ihrer Offenbarung abgeleitet hätten, wie man Solches zum Theil aus den Geschichtsquellen ersehen könne, obgleich sie durch Mythen und Traditionen öfters getrübt worden seyen. So hätte also die Ansicht von der Entstehung der Religionen aus einer Urreligion, die auf Offenbarung beruhe, allerdings das Zeugniſs der Geschichte für sich, da alle Religionen bestimmt auf gewisse Offenbarungen zurückweisen, aber die Zeit und die Art und Weise dieser Offenbarungen wegen der noch weiter zurück deutenden Sagen und Ueberlieferungen — (denn Traditionen und Mythen sind immer das Werk einiger Generationen) — unbestimmt gelassen wird. Will aber anderntheils Hr. W. diese allgemeine Zurückweisung auf Offenbarung aus der Beschaffenheit der menschlichen Seele selbst erklären, so verläſst er selbst zuerst „den festen Boden der Geschichte" und wagt sich, seine Theorie zu retten, auf das unsichere Meer psychologischer Conjecturen. Doch hüte er sich auch da vor Scylla und Charybdis. Denn einerseits steht ihm die wie ein Felsen hingepflanzte Behauptung entgegen: daſs die Psychologie, da sie immer nur auf Erfahrung sich gründen müsse, durch

das einstimmige und laute Zeugniß der Völker selbst gezwungen werde, im Menschen eine Idee der Offenbarung anzuerkennen, so gut als eine Idee der Religion, ja über dieser letztern Idee. Denn überall leiteten die Menschen ihre Religionen aus Offenbarung ab, und nur sehr wenige Individuen, — deren Religiosität deshalb sehr zweifelhaft seyn müsse, — machten von der allgemeinen Regel der Nationen eine idiosynkratische Ausnahme. Und andererseits droht der fürchterliche Strudel des Materialismus, der solche verwegene Segler mit überlegener Kraft in seinen Schlund hinabzuziehen pflegt. Denn, wenn die allgemeine Anerkennung der Offenbarung nicht in einer Idee ihren Grund haben soll, sollte es weniger gewagt, ja sollte es nicht consequent seyn, auch die Idee der Religion zu leugnen und die Meinung der Völker von ihrer Nothwendigkeit psychologisch zu erklären? Denn in den Vorstellungen und also auch in der Seele der Völker hängt die Religion von der Offenbarung ab, und die Idee der letztern kann nicht psychologisch erklärt und dadurch für subjektiv und ungegründet ausgegeben werden, ohne daß die Idee der Religion dasselbe Schicksal erleide. In der That, wir können nicht umhin, da wir uns einmal auf das Feld der formalen Logik begeben haben, Hrn. W. die Nothwendigkeit nachzuweisen, mit der er im Materialismus untergehn und ins Bodenlose versinken muß, wenn er nicht das schwankende Brett seiner Meinungen verlassen und auf dem Felsengrund der Offenbarung seinen Tempel bauen will. Folgendermaßen leitet Hr. W. die Entstehung des Gedankens an eine Offenbarung psychologisch ab.

„Wer die Kräfte und Gesetze der Natur nicht kennt, und der Wirksamkeit seines Geistes sich nicht recht bewußt ist, pflegt die einzelnen Erscheinungen und ungewöhnlichen Gedanken, besonders die, welche bei ihrer Beziehung auf die Religion nicht gut aus sinnlichen Begriffen verstanden werden können, einer übernatürlichen Ursache zuzuschreiben" (S. St. Ed. V. p. 36.

seq. — Ed. VI, p. 28. seq.). Der Materialist aber erklärt die Entstehung der Religion folgendermaſsen psychologisch:

„Wer die selbstständige Kraft und die Autonomie der Natur nicht kennt, von der sein Geist ein, nach seinem Antheile, auch selbstwirkender und autonomer Theil ist, pflegt das ganze Daseyn der Natur und des denkenden Geistes, das er bei der sinnlichen Anschauung ihrer stets bedingten und endlichen Erscheinung nicht gut als ein absolutes begreifen kann, einer fremden Ursache zuzuschreiben, die auſser der Natur und seinem Geiste liegt, und folglich als übernatürlicher Urheber derselben von ihm zu verehren ist."

Fährt nun Herr W. damit fort, zuzugestehen, daſs der Irrthum vom Daseyn einer Offenbarung und von der Entstehung der Religion aus ihr aus psychologischen Gründen nützlich gewesen sey, so kann der Materialist dasselbe zugeben von dem Irrthume vom Daseyn Gottes und von der Nothwendigkeit einer Religion. Er kann ebenfalls sagen: „Lang und schwer ist der Weg durch unsere eigne Erfindung, Kurz und wirksam der Weg durch Anderer Beispiel und Vorschrift." Indeſs so leichten Kaufs wollen wir weder die Offenbarung noch ihre Wirkung, die Religion, an Materialismus und Rationalismus verlieren. Wir halten sie mit der Frage fest: wer der Andere sey, dessen Vorschrift und Beispiel dem Menschen den Weg habe zeigen müssen? Wir erwarten kaum die Antwort: andere Menschen; denn es ist ja von allen Menschen insgesammt, es ist von dem Menschengeschlechte die Rede, das der Idee der Offenbarung bedurfte. Wir halten namentlich Herrn W.s Satz fest: „die menschliche Vernunft scheint kaum ohne die Wohlthat fremder Anleitung und äuſserer Autorität hinreichend ausgebildet werden zu können" *(ratio humana sine institutionis et auctoritatis externae beneficio vix satis excoli posse videtur, §. 8. Ed. V, p. 27. Ed. VI, p. 29.)* Was ist denn das für eine der Menschenvernunft fremde und äuſserliche Unterstützung, der sie zu bedürfen scheint? Soll das thierische Lebe-

des Menschen seine Vernunft ausbilden, ihr Anleitung geben und Autorität seyn? Unmöglich! Oder soll die Vernunft in dem Zustande mangelhafter Ausbildung, aus Mangel an Natur- und Selbstkenntnifs die irrige Vorstellung einer Offenbarung hervorbringen, und dann durch dieses irrthümliche Erzeugnifs ihres Mangels an Ausbildung sich selbst zur völligen Ausbildung verhelfen, und so aus ihrem Irrthume heraus sich den äufsern Beistand verschaffen, dessen sie (nach Hrn. W.s Zugeständnifs) fast nothwendig bedarf, den ihr aber Gott nicht wirklich verlieh?! Nein, wenn man nicht die offenbarste Absurdität behaupten will, so mufs man wenigstens eine gewisse Nothwendigkeit einer Offenbarung selbst, nicht nur der Vorstellung derselben, zugeben. Und das — thut auch Herr W. stillschweigender Weise in dem folgenden Satze, der zwar in der Absicht dasteht, den Gedanken der Nothwendigkeit einer Offenbarung abzuwehren, der aber, indem er nur die absolute Nothwendigkeit einer Offenbarung ausschliefst, natürlich die relative Nothwendigkeit zuläfst. „Es folgt aber nicht daraus, dafs eine Offenbarung im strengen Sinne des Wortes den Menschen durchaus, d. h, absolut, nothwendig sey." Also, dafs sie relativ nothwendig sey, das heifst, um die Ausbildung der menschlichen Vernunft zu erleichtern und zu beschleunigen, dafs sie nothwendig sey, bis die Vernunft zur Selbstständigkeit gelange, wird tacite zugestanden, und hiermit steht Herr W. als rationaler Supernaturalist da, gerade so wie er sich späterhin als Gefühlsmystiker erweisen wird, da er die Religion auf's Gefühl gründete. *Tanta est inconstantia stultitiae atque perversitas,* möchte man mit Cicero ausrufen.

Warum aber ist die Offenbarung nicht absolut nothwendig? „Es folgt nicht daraus," sagt der Paragraph. Warum folgt es nicht daraus? davon schweigt der Paragraph. Etwa, weil das frühere Zugeständnifs von der Hülfsbedürftigkeit der Vernunft mit einem *vix* und einem *videtur* verclausulirt war? Aber auch in diesem Falle hätte es in dem letzten Satze heifsen sollen:

Unde consequi videtur, revelationem — absolute necessariam esse, es scheint fast daraus zu folgen, eine Offenbarung sey absolut nothwendig; und das lautete noch besser. Warum heifst es ferner in dem folgenden Zugeständnisse, dafs bei Weitem die meisten Menschen einer gewissen positiven, auf Autorität gegründeten Religion zum rechten Leben bedürften? Warum nicht alle? Es war doch vorhin von der menschlichen Vernunft schlechtweg, im Allgemeinen, die Rede. Aber der Rationalist setzt gerne in Bezug auf die Religion einen wesentlichen Unterschied zwischen den Menschen: die Mehrzahl sind von der Natur auf den dummen Autoritäts-Glauben angewiesen; und eine kleine Zahl kluger Köpfe ist selbstständiger Erkenntnifs, religiöser Unabhängigkeit fähig; glücklich wer zu diesen gehört! Dies ist die Lehre, welche recht eigentlich die ursprüngliche Menschenwürde und Gleichheit der Rechte vor Gott aufhebt, die sittenverderbliche, abscheuliche Lehre der Manichäer! die völlige Vernichtung der Religiosität ist ihre nächste, nothwendige Folge, denn bei der Masse erscheint die Religion den Eingeweihten als unreifer Köhlerglaube, bei ihnen selbst aber ist sie nichts Allgemeinmenschliches mehr, sondern ein Privilegium des Genies — oder Dünkels.

Kehren wir aber noch einen Augenblick auf die Behauptung zurück, der Begriff einer übernatürlichen Offenbarung sey den Menschen auf viele Weise nützlich gewesen und zwar zu den wichtigsten Dingen, den Staatseinrichtungen und den Pflichtenlehren *(multis modis hominibus profuit sive ad res publicas constituendas legibusque vinciendas, sive ad notionem officiorum propagandam)*, obgleich von ihm kurz darauf ausführlich bewiesen wird, dafs er unwahr und eine übernatürliche Offenbarung mit der Idee Gottes nicht zu vereinigen sey: so müssen wir sagen, dafs eine solche Verkennung der Wahrheit und ihres absoluten Werthes, und eine Anerkennung und Ehrlichmachung der Lüge als etwas höchst Nützlichen nicht nur

durchaus unwissenschaftlich, sondern auch praktisch überaus verderblich sey.

Es zeigt sich hier der grosse Unterschied zwischen der wahren Lehre und der Irrlehre selbst auf's Glänzendste. Die Irrlehre kann nicht umhin, den Nutzen anzuerkennen, den die Wahrheit gestiftet hat und noch stiftet, und doch mufs sie die Wahrheit für Irrthum ausgeben; sie behauptet also, Gott habe den Irrthum gemacht, um Gutes hervorzubringen; er habe den Menschen erst den falschen Begriff von übernatürlicher Offenbarung gegeben, um der schwachen Vernunft nachzuhelfen (*siquidem ratio humana sine institutionis et auctoritatis externae beneficio vix satis excoli posse videtur*), bis sie selbst so klug werde, den Irrthum einzusehen, und sich selbst ohne Hülfe des Irrthums Licht zu verschaffen! Die Wahrheit dagegen wird den Irrthum selbst nie für nützlich erklären, und als die ihr von Gott verordnete Erzieherin (bis auf die Tage der Mündigkeit) verehren; und jeder Mensch von Wahrheitssinn wird ebenfalls erklären müssen: „Mein Glaube, meine Vorsehung ist nicht der Glaube an eine Vorsehung, welche sich der Täuschungen und des Aberglaubens bedient, mein Glaube an einen allweisen und allwissenden Gott ist nicht der Glaube an den Gott, welcher durch Leitung der Umstände, durch Benutzung menschlicher Meinungen und Irrthümer, durch Täuschung und irrige Anbequemung die Menschen auf den Weg der ewigen Seligkeit, zur Erkenntnifs der Wahrheit führen will, aber dadurch Ursache wird, dafs die Menschen fast zwei Jahrtausende [seit Christo, und wie viel mehr noch seit Entstehung des Begriffs der übernatürlichen Offenbarung!] in religiösen Täuschungen ihr Heil finden, und im Aber- und Wunder-Glauben befangen bleiben [ja im bestialischen Glauben, wie D. Röhr den consequenten Offenbarungsglauben heifst], bis endlich das Licht der philosophirenden Wahrheit anbricht, und (was die Vorsehung nicht vermochte) die religiösen Täuschungen [sogleich] wegnimmt" (Lange, Apologie des christlichen Offenbarungsglauben, S. 339.)

Jener unwürdigen Vorstellung von Gottes Weltregierung entspricht dann natürlich auch die eigene praktische Methode derer, die sie angenommen haben. Sie halten sich nun für berechtigt, den Irrthum nicht bloſs zu toleriren, sondern selbst in dem Maaſse zu predigen, in welchem der Mangel an gründlicher Aufklärung und unbefangener Wahrheitsliebe den Irrthum erfordere zur allmähligen Beförderung des Wahrheitssinnes. (Man vergl. über diese unerlaubte Accomodation der Rationalisten, wie über die Entstehung der Religion, was im zweiten Theile darüber zu sagen ist.)

Sehen wir nun nach, was die Institutionen, nachdem sie die absolute Nothwendigkeit einer Offenbarung abgewiesen, — ohne zu sagen warum, — und die relative, die sie nicht abzuweisen wuſsten, zuliessen, — ohne ihrer Erwähnung zu thun, — und die Nützlichkeit der falschen Idee von einer Offenbarung zur Entwickelung wahrer Vernunftreligion ausdrücklich behaupteten (§. 8.), über die Lehre von der Wirklichkeit einer Offenbarung zu berichten haben (§. 10. *De Supernaturalismo*). Auch hier stoſsen wir gleich anfangs auf eine sonderbare, aber doch schon bekannte Erscheinung. Wir sahen, wie in dem, was von der Entstehung der Rel. aus der Vernunft als zweifellose Wahrheit gesagt wurde, die spätere Behauptung von der Wahrheit der Vernunftreligion, des Rationalismus, weislich vorbereitet und in aller Stille begründet wurde. Hier sehen wir, wie in der Beschreibung des Supernaturalismus sogleich die Verwerfung desselben vorbereitet, und in die Definition selbst eine Bestimmung eingemischt wird, die, wenn man sie treuherzig annimmt, als eine treue historische Angabe, ihres Zweckes nicht verfehlen kann, sondern allen vernünftigen Menschen den Supernaturalismus als unvernünftig im fürchterlichsten Sinne des Worts verhaſst machen und als verwerflich darstellen muſs. Hr. W., noch ehe er sich selbst zum Rationalismus bekannt, ja ehe er von diesem nur geredet hat, während er folglich sich auf dem Gebiete der abstract unpartheiischen, äuſserlichen

schichte befindet, die die verschiedenen Systeme *sine ira et studio* darstellen soll, so wie sie sich selbst geben, wie sie sich zu andern stellen, und wie andre gegen sie stehn, schliefst in den Begriff des Supernaturalismus ein Merkmal ein, das der Supernaturalismus selbst nie anerkannt hat, das demselben nur nach rationalistischen Begriffen zukömmt, und das folglich nichts Anderes in die historische Darstellung des Supernaturalismus hineinträgt, als — das ganze Urtheil, das der Rationalismus von seinem eigenthümlichen Gesichtspunkte aus über ihn fällt Er sagt:

„Supernaturalismus in objectivem Sinne, heifst im Allgemeinen die Lehre von der Nothwendigkeit, einer gewissen übernatürlichen und wunderbaren Offenbarung zu glauben, mit Ausschlufs der Autorität der gesunden Vernunft; im engern Sinne heifst aber so die Lehre von der Nothwendigkeit, einer solchen Offenbarung zu glauben, deren Kenntnifs aus der heiligen Schrift allein geschöpft wird, mit Ausschlufs der Autorität in der rechten Vernunft."

Es ist in der That nichts leichter, als nach einer solchen Definition zu beweisen, dafs der Supernaturalismus Etwas unvernünftiges, ja, geradezu unwahres sey, denn gesunde Vernunft (oder nach der Variante: rechte Vernunft) und Wahrheit sind unzertrennliche oder Correlat-Begriffe. Aber seit wann, fragen wir, hat der Supernaturalismus die Autorität der gesunden oder rechten Vernunft von sich auszuschliefsen behauptet? Wir behaupten: nie, denn es war ihm unmöglich; — (auch D. Hase drückt seine Verwunderung über Herrn W.s Behauptung durch ein Fragezeichen aus, *Hutterus redivivus*, S. 75.[3]) und liefern den Beweis, wie folgt. Was man ausschliefst, dessen Existenz erkennt man an, denn ein Unding denkt man nicht auszuschliefsen. Hätte jemals der Supernaturalismus die gesunde Vernunft von sich ausgeschlossen, so hätte er die Existenz derselben anerkannt, er hätte zugegeben: die Menschen besitzen eine richtige, eine gesunde Vernunft, und doch wieder

gesagt: wir erkennen den Werth dieser Vernunft nicht an, wir schliefsen ihre Autorität schlechterdings aus. Zu solchen Thorheiten aber ist der Supernaturalismus nie gekommen, und wir berufen uns auf die berüchtigtsten Vertheidiger desselben. Harms — wann und wo hat er gesagt: der Mensch hat eine gesunde, eine richtige Vernunft, eine Vernunft, die ihn folglich in alle Wahrheit führt, die ihm folglich von Gottes und Rechtswegen Autorität ist; aber, da nun einmal eine Offenbarung existirt, darf er ihr nicht folgen, denn die Offenbarung schliefst die Autorität auch der gesunden Vernunft aus?! — Man beruft sich aber vielleicht auf moderate und rationale Supernaturalisten, die dem natürlichen Menschen die gesunde Vernunft nicht ganz absprechen, aber doch ihre Autorität nicht anerkennen. Aber auch diese (deren gänzliche Vertheidigung wir übrigens nicht übernehmen wollen, weil sie eben nicht durchaus und consequent Supernaturalisten sind) haben nie das gethan, was Herr W. von ihnen berichtet; sie haben nie schlechthin gesagt: wir schliefsen die Autorität der gesunden und richtigen Vernunft aus; sondern: wir geben zu, dafs die Vernunft des Menschen nicht ganz verkehrt, nicht ganz blind ist, und behaupten, sie habe deshalb noch eine gewisse Autorität; aber wir behaupten auch, sie sey in gewissem Maafse verderbt und krankhaft, und bedürfe insofern der Offenbarung; wir schliefsen also nur in einem gewissen Maafse die Autorität der Vernunft aus, aber nicht gänzlich, und am Wenigsten die Autorität der gesunden, denn insofern sie richtig ist, ist sie Autorität, insofern sie unrichtig ist, ist sie's nicht. So stellt also Herr W. das System der moderaten und der strengen Supernaturalisten falsch dar. Und zwar können wir dies noch auf eine Weise, von der andern Seite, darthun. Jeder Supernaturalist, weit entfernt, die Autorität der gesunden Vernunft auszuschliefsen, behauptet, dafs Gott der Herr für jedes seiner Geschöpfe als die höchste Autorität auch die Normal-Vernunft, und jede andere Vernunft nur, insofern sie mit der höchsten übereinstimme, wahre, gesunde, richtige

Vernunft bey. Hat sich nun, nach dem Systeme des Supernaturalisten, Gott in seiner Weisheit geoffenbart durch das Wort der Apostel und Propheten, so hat sich in diesem Worte die höchste Vernunft ausgesprochen, die Niemand für Thorheit halten kann, ohne seine eigene Thorheit aufs Bestimmteste zu beurkunden; das Wort der Bibel, statt die Autorität der wahren Vernunft auszuschliefsen, schliefst sie in sich, hat sie selbst; es fordert daher unbedingten Glauben, und unterdrückt dadurch nicht die gesunde, richtige Vernunft, sondern die Krankheit und Verkehrtheit der selbstischen Vernunft, um die Vernunft des Menschen auch gesund zu machen und wieder ins Ebenbild Gottes herzustellen. In dem Maafse also, als das lebendige und kräftige Bibelwort von uns im Glauben aufgenommen wird, als Wort Gottes, als höchste Autorität, werden wir durch dasselbe wahrhaft vernünftig und erhalten insofern auch die Autorität der gesunden und richtigen Vernunft, abgeleiteter Weise. Denn, wenn ich im Geiste und in der Wahrheit erkenne, dafs Etwas biblische Lehre ist, so hat nicht nur diese Lehre, wie sie in der Bibel steht, Autorität für mich, sondern auch meine Erkenntnifs wird insofern, als sie diese Lehre enthält, Autorität für mich und mein Leben, und, wo ich sie ausspreche, auch für die andern. (Man vergl. über dies Verhältnifs der Bibel als *normae normantis* zur individuellen erleuchteten Vernunft als *normae normatae* in der Evang. Kirchen-Zeitung Bd. IV, S. 275. 6.) So sind also, wie Quenstedt sagt, „die Glaubensartikel nur zufälliger Weise gegen die Vernunft, wenn dieselbe sich herausnimmt, sie nach ihren Principien zu beurtheilen, nicht dem Lichte des Worts folgt, sondern sie leugnet und bestreitet," daher sind sie „nicht allein über, sondern auch gegen die verdorbene und ausgeartete Vernunft, die sie für Thorheit hält." Aber gegen die Vernunft an sich nach ihrer ursprünglichen Natur sind sie nicht, und eben so wenig gegen die Vernunft, insofern sie von der Offenbarung erleuchtet,

und

und wieder hergestellt wird. (Vergl. *Hutterus redivivus*, ein Buch, dessen reicher dogmenhistorischer Inhalt allen jungen Theologen zum Studium dringend zu empfehlen ist, wie die Vorrede zu gewissenhafter Erwägung, §. 28., S. 68 — 73.)

Vielleicht wird es nicht überflüſsig seyn, das ganze Verhältniſs durch eine Vergleichung anschaulicher zu machen. Hr. W. stellt darnach in seinem obigen Satze den Supernaturalisten als einen Menschen dar, der einen Kranken auf einen Arzt verweise, und ihm hiebei vorschreibe, demselben ganz zu vertrauen, und alle Verhaltungsregeln desselben zu befolgen, ohne den Trieben seiner eigenen gesunden Natur Folge zu leisten. Wie thöricht dies sey, leuchtet ein, denn für gesund hält der den Kranken nicht, der ihn zum Arzte schickt; und nur der Kranke selbst beklagt sich vielleicht darüber, daſs er die gesunden Bedürfnisse nicht soll befriedigen dürfen. Der Andere dagegen wird ihn auf den Arzt und dessen Vorschriften verweisen, mit Hintansetzung und Unterdrückung seiner krankhaften Gelüste. Aber in dem Maaſse, als die Vorschriften und Mittel des Arztes die Krankheit heben werden, werden gewiſs auch die Begierden geregelter und der Kranke, indem er zu genesen beginnt, wird an sich selbst eine Uebereinstimmung seiner neuen Gesundheit und der Thätigkeit seiner Lebenskraft mit dem ärztlichen Verfahren wahrnehmen können.

Nun kommen wir noch auf Etwas zu sprechen, wodurch der evangelische Supernaturalismus von vorne herein in ein ungünstiges Licht gestellt wird. Es ist die Coordination desselben mit dem Judenthume nicht nur, sondern sogar mit dem Islam und den Heidenreligionen, denn Alles dies seyen supernaturalistische Systeme im allgemeinen Sinne des Wortes (§. 9. z. E., §. 10. z. A.). Wir sehen hiebey, wie natürlich, von demjenigen Elemente im Islam, im heutigen Judenthume und etwa auch im Heidenthume ab, das diese Religionen aus den Quellen des Christenthums, in das wir das ächte Judenthum hier einschlieſsen, (aus den von uns behaupteten göttlichen Offenbarungen) ge-

schöpft haben, und das sich wieder auf diese wahrhaften Offenbarungen Gottes bezieht, und sie selbst folglich wahrhaft supernaturalistisch macht. Nun behaupten wir, daſs alle diese falschen Religionen ihren eigenen Bestandtheilen nach nichts weniger als wahrhaft supernaturalistisch seyen, sondern nur dem Scheine nach auf Offenbarungen Gottes beruhen, in der That aber nichts Anderes seyen, als rationalistische Systeme, wie sie von den mit ihrer Vernunft der Finsterniſs anheimgegebenen, von der Offenbarung Gottes losgetrennten Menschen unter allen möglichen Gestalten hervorgebracht werden. Diese Behauptung mag, ja sie muſs allen Rationalisten befremdend vorkommen und sich selbst von den Vermittlern des Rationalismus und Supernaturalismus den Vorwurf zuziehn, den wir früher Herrn W. machten, sie sey nicht auf der äuſsern, allgemein anerkannten Geschichte begründet und also auch nicht allgemein gültig, sondern nur vom Standpuncte unseres Systems aus richtig, indem wir ja dabei voraussetzten, das Christenthum habe vor allen andern Religionen eine reine göttliche Offenbarung voraus, die andern Religionen seyen bloſs Erzeugnisse der verderbten Vernunft. Indeſs erlaube man uns den Supernaturalismus des Christenthums etwas auseinanderzusetzen, und urtheile dann, ob sich ein solcher Supernaturalismus mit dem des Islams z. B. vergleichen lasse, oder ob er nicht Etwas wesentlich verschiedenes sey, abgesehen von der äuſserlichen Verschiedenheit, die dadurch entsteht, daſs das Christenthum nach historisch glaubwürdigen Urkunden mit Wundern begleitet war (wovon unten).

Das Christenthum behauptet göttliche Offenbarung zu seyn, d. h. von Gott mitgetheilte Wahrheit. Wenn dies nun das Wesentliche des Christenthums (nach seinem Bekenntnisse von sich selbst) ist, so steht es äuſserlich allerdings mit dem Islam auf einer Linie, insofern dieser dasselbe zu seyn behauptet. Die erste, die wesentliche, die charakteristische und umfassende Bestimmung der christlichen Lehre ist aber eine andere: sie nennt sich von vorne herein Evangelium, Heilsbotschaft, „denn

nur Einen Endzweck hat das Evangelium, uns den Weg zur Seligkeit zu weisen, nicht aber uns speculative Weisheit mitzutheilen. Diese im Evangelium suchen, hiefse den Todten bey den Lebendigen suchen. „Leibnitz: *le premier objet de notre Seigneur a été plutôt de sanctifier la volonté des hommes, que d'éclaircir leurs esprits*"." (Tholuck, Lehre von der Sünde und vom Versöhner, zweite Ausgabe, S. 78. und Note. Vergl. Twesten, Dogm., Bd. I, S. 18. 345. f. und bes. Nitzsch, System, §. 23., dessen erste Note noch besonders die bei Rationalisten und Supernaturalisten gewöhnliche, falsche Auffassung der Offenbarung als einer blofsen Mittheilung von Wahrheiten rügt. Eine Rüge, die um so weniger befremden kann, da auch Baumgarten-Crusius denselben Gedanken, nur in seiner Weise und zum Extreme entstellt, in seiner biblischen Dogmatik ausspricht). Die Lehre der Apostel ist eine Verkündigung der Erlösung für alle Menschen. Diese Erlösung ist der Grund des Christenthums, durch sie ist Jesus der Christus, sind seine Jünger Christen, und ist die Lehre von ihm die christliche Lehre. Diese Erlösung der Menschen durch Christum, dies Factum selbst, ist das höchste Uebernatürliche des Christenthums, das unmittelbar von Gott gewirkte, denn er war in Christo die Welt mit sich selbst versöhnend. Diese Erlösung nun setzte Etwas voraus und wirkt Etwas. Was sie voraussetzte, ist der verlorne Zustand der zu Erlösenden, und die Belehrung über denselben. Was sie wirkt, ist die Verkündigung der Erlösung und der Glaube an dieselbe. Ist nun aber der Mensch wirklich von Natur in einem verlornen Zustande (denn nur durch eine übernatürliche Errettung kann er gerettet werden, nach christlicher Ansicht), so konnte er die untrügliche und vollkommene Erkenntnifs hievon nicht sich selbst geben oder erwerben (denn moralische Verlorenheit schliefst auch die Unwissenheit der Sünde mit ein), sie müfste ihm wieder auf neuem, aufserordentlichem, unmittelbarem Wege irgendwo gegeben werden, in einer untrüglichen und vollkommenen Beleh-

rung (biblische Gesetzgebung Gottes). Eben so mufste die den Glauben begründende Verkündigung der Erlösung vollständig und untrüglich seyn, und folglich, da sie durch sündige Menschen an Andere ergehen sollte, auf unmittelbare Weise, mit Verhütung alles Irrigen, gewissen Verkündigern gegeben werden (biblische Verkündigung des Heilands). So ist das Christenthum nur in einer besondern, untergeordneten Beziehung Supernaturalismus, d. h. Lehre vom Daseyn und Inhalt einer unmittelbaren Offenbarung gewisser Wahrheiten, denn der Inhalt dieser Offenbarung sind nicht gewisse willkührliche Sätze, sondern zwei historische Thatsachen: die Verdammlichkeit der Menschen und ihre Erlösung durch Christum, und der Grund dieser Offenbarung sind wieder diese beiden Facta, durch die sie bedingt ist, ohne die sie nicht wäre. Die Bibellehre ist unmittelbare Offenbarung über die unmittelbar von Gott gewirkte Erlösung aus dem verlornen Zustande, und jene Offenbarung ist die Folge der Erlösung; nicht die Erlösung Folge der Offenbarung.

Dies ist, ohne alles Vorurtheil, die historisch ausgemittelte Lehre des reinen, des biblischen Christenthums; sollte gegen alles Erwarten daran gezweifelt werden, so verweisen wir getrost auf die Bibel. Es fragt sich also nur, ob Etwas im Principe und Wesen ähnliches und dem zu coordinirendes auch im Islam und in andern nicht christlichen Rell. nach dem, was auch diese Religionen von sich selbst aussagen, vorkomme? Es fragt sich, ob irgend eine aufserchristliche Religion die allgemeine Erlösung des Menschengeschlechts, als historische Thatsache behaupte und verkündige, und von diesem unmittelbaren Factum ihre unmittelbare Offenbarung ableite? Denn diese Behauptung halten wir für das Wesentliche und zugleich Eigenthümliche des evangelischen Supernaturalismus. Dafs das Christenthum in untergeordneten Beziehungen und Folgen mit dieser oder jener Religion übereinkommt, gehört nicht hieher, und erlaubt nicht, dafs man es seinem ganzen, allerdings übernatürlichen, aber durchaus übernatürlichen Wesen nach mit jenen in eine Linie stelle,

denn die andern Religionen geben ihre Lehre für geoffenbart aus, und setzen hierein das Höchste, oder sie geben irgend eine gewisse That für übernatürlich aus, aber keine allumfassende, moralische, in ihrer Art einzige (die einzig sich auf alle Menschen erstrecke, die einzig alles Verderben abwende, alles Heil begründe). So ist ihr Supernaturalismus von dem des Christenthums wesentlich verschieden, da im Christenthume der factische Grund, theoretische Inhalt und geistliche Einfluſs ganz übernatürlich ist, und die Gleichheit besteht bloſs darin, daſs auch bey ihnen irgend Etwas übernatürliches behauptet wird. Aber eben so nimmt ja auch der Rationalist Etwas übernatürliches an: Gott und die Weltschöpfung, und leitet auch seine Erkenntniſs aus einer übernatürlichen Quelle ab, aus Gott und der Schöpfung (der Welt oder seiner Seele). Dagegen, wie auch Nitzsch sagt (System §. 29.), das Christenthum die einzige Religion ist, die auf den Ursprung von göttlicher Offenbarung in dem bisher beschriebenen, einzig richtigen Sinne Anspruch (nicht nur hat, sondern selbst) „macht."

Indessen soll keineswegs geleugnet werden, sondern es kömmt uns vielmehr viel darauf an, auch diesen Theil der Wahrheit festzuhalten, daſs jede Religion, die ohne von der unmittelbaren, einzigen, allgenügenden Erlösung durch Gottes Sohn und deren Offenbarung durch Gottes Geist (welche wir behaupten) zu wissen, die Wirklichkeit einer übernatürlichen, vereinzelten Offenbarung dennoch zu ihrem Grunde zu haben behauptet, uns insofern näher steht, als der Rationalismus, da sie die Möglichkeit eines übernatürlichen Eingreifens der Gottheit zu einer Aufhebung des ungenügenden Zustandes der Menschen annimmt, so daſs man nur zu zeigen braucht, wie dieser Zustand durchaus ungenügend, der der totalen Verlorenheit sey, um das Bedürfniſs nach einer absoluten Erlösung durch Gott, und einer absoluten Offenbarung Gottes selbst zu erwecken. Der Rationalismus, der dem in den Lüsten der Unwissenheit dahin lebenden Menschen noch bezeugt, daſs er, mit der ganz-

gefallenen Menschheit, sich selbst genügen könne und solle, steht dem evangelischen Supernaturalismus oder vielmehr dem (allerdings supernaturalistischen) Evangelio, dem Himmelreiche, ungleich ferner, — so fern, als die Erde vom Himmel ist, denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, spricht der Herr.

Wie aber die biblische Offenbarung ihrem ganzen Grunde und Inhalte nach eine andere zu seyn behauptet als das, wofür andere Religionen sich ausgeben, so schreibt sie sich auch eine wesentlich verschiedene Wirksamkeit zu. Was dies für eine seyn soll, wird später erhellen, wenn wir auf die Einwürfe wider die Existenz einer solchen Offenbarung, wie sie der Rationalismus ausführlich aufstellt, erst etwas eingegangen sind.

Herr W. spricht im 11. §. vom Rationalismus, und gibt seine Entstehung, Beschaffenheit und Gründe an. Die Gründe, die derselbe gegen den Offenbarungsglauben geltend macht, werden wir in diesem Theile ausführlich beleuchten, seine Beschaffenheit im zweiten. Auf das Wenige aber, was über dessen Entstehung gesagt wird, müssen wir hier sogleich Rücksicht nehmen. Es heifst zuerst (§. 11.): „Der Rationalismus im Allgemeinen entstand, weil der Supernaturalismus an vielen Schwierigkeiten leidet" *(doctrina illa quum variis prem[illegible]r difficultatibus etc.)*, — für uns schon ein merkwürdige[illegible]des weitern Nachdenkens werther Satz. Eine Lehre, die entsteht, um Schwierigkeiten zu vermeiden, ist freilich nichts Ungewöhnliches, aber, wir müssen gestehen, im Gebiet der höchsten Wissenschaft Etwas uns zu bequemes, träges, oder kraft- und muthloses. Eine Religionslehre, die erst in einem gewissen Zeitpunkte entstand *(inter theologos et philosophos recentiores haud pauci exstiterunt)*, ist gewifs für die ganze Menschheit Etwas entehrendes und fürchterliches, wenn diese Religion wirklich die wahre und doch nur auf menschlichem Wege entstanden ist, denn wie sehr mufsten die Weisesten früherer Jahrtausende an [illegible] zurückgewesen seyn hinter dem Schullehrer, der jet[illegible] [illegible]ibel liest! Eine Religionslehre endlich, de-

ren Wesen nur Negation seyn kann, wie ihre Entstehung nur auf einem Vermeiden von Schwierigkeiten beruhte, und in der alle Mannigfaltigkeit der Gesichtspuncte nur auf der Mannigfaltigkeit der Weisen beruht, in denen die Negation der Offenbarungslehre begonnen und vollzogen wird (*vario modo ab illa sc. de revelatione supernaturali doctrina recedentes*), — doch wir dürfen diesen Vorwurf erst später hinzufügen, wenn wir ihn recht sichtlich beweisen können. Wir machen jetzt vorzüglich auf eine für den Rationalismus günstige, aber nicht so richtige Bemerkung in der Angabe über seine Entstehung aufmerksam. Die Schwierigkeiten des Supernaturalismus, auf welche sie zurückgeführt wird, sollen durch die Fortschritte der Wissenschaften, vorzüglich der geschichtlichen, physikalischen und philosophischen, immer mehr hervorgetreten und dadurch der Rationalismus im eigentlichen Sinne (der strenge Rationalismus) entstanden seyn. Wir leugnen dies im höhern Sinne des Worts: Fortschritte. Im niedern Sinne ist es allerdings wahr, daſs, je mehr Fortschritte gemacht werden, d. h. Stoff herbeigeschafft wird durch die Entdeckungen in empirischen Wissenschaften, je mehr der Geist sich anzueignen und gehörig zu verarbeiten hat, desto mehr Schwierigkeiten auch zu überwinden sind. Finden nun wirklich in den niedern Sphären Fortschritte statt, während man in den höhern zurückbleibt, so verursacht das eine Reaction, welche die höhere Erkenntniſs zurücktreibt. Ein Mensch, der in seinem Fache viele Kenntniſse besitzt, ohne sie jemals mit Geist und tieferem Sinne behandelt zu haben, wird in Bezug auf die Religionswissenschaft schwieriger zu einiger Einsicht gelangen, als wenn bei ihm die höhern Geisteskräfte mit den Bestrebungen der niedern bestmöglich Schritt gehalten hätten, und diese jenen nicht vorangeeilt wären. Eine gleich groſse oder noch gröſsere Schwierigkeit, die dem wahren Geistesleben entgegensteht, erzeugt aber dasjenige, was Hr. W. vorzugsweise, aber fälschlich als Fortschritte in der Philosophie bezeichnet, auch insofern als diese sogenannten

Fortschritte auf die Behandlung der andern niedrigern Wissenschaften den gröſsten, aber verderblichen Einfluſs äuſsern. Worin bestand dieser Einfluſs? Denn auf die Philosophie an sich selbst dürfen wir uns hier um so weniger einlassen, da Herrn W.s ganzes Buch auch nicht Ein Zeugniſs von ihren Fortschritten enthält, auſser, wie gesagt, insofern eine gewisse Philosophie, die nun bereits vor einem halben Jahrhundert Epoche machte, und in der Geschichte der Philosophie bis an der Welt Ende machen wird, vermittelst ihres Einflusses auf die Theologen denselben eine gewisse Geisteswendung und Ausdrucksweise, ein Dutzend Argumente gegen das positive Christenthum und ein halbes Dutzend Gedanken, sowohl praktischer als theoretischer, an die Hand gab. (Vergl. Twesten, Dogmatik, Bd. I, S. 244 fg. u. a.) Zugleich jedoch erstreckte sich der Einfluſs dieser Philosophie, oder vielmehr der Zeitrichtung, aus der sie hervorging und die sie aussprach, auf die Behandlung aller Wissenschaften, wenn auch öfters nur auf das Oberflächlichste. „Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der Kantischen Philosophie genommen ist, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlung selbst, daſs jene Sätze nur eine überflüssige Zierrath waren, und derselbe empirische Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen ersten Blätter weggelassen worden wären" (Hegel, Encykl. 2te Ausg. S. 70., vergl. die Note.). Solche Einleitungen, und eben so sehr die Eintheilungsarten, die immer wiederkehrenden Kategorien und Schemata und was dergleichen Producte des an der Materie klebenden, abstracten Verstandes sind, waren dem wahren Wissen noch weit hinderlicher, als eine bloſse Ueberladung mit Stoff durch Entdeckungen gewesen wäre; denn jenes Spühlwasser der Philosophie blähte die Physiker, Historiker und Philologen, im höchsten Grade aber diejenigen, die oft am wenigsten davon genossen hatten, bis zum Zerplatzen auf; aber in seinem Grunde ergriffen, lebendig sich angeeignet, wesentlich begriffen hatte man von Allem, was die Theologie angeht, nichts

Neues; keine einzige, grofse, bleibende Idee, die man vergessen gehabt, wurde von den Theologen der Schule neu ausgesprochen, keine neue, wichtige Beziehung des Christenthums entdeckt. Und ähnlich war das Schicksal der verwandten Disciplinen. Politik und Recht, als Wissenschaften, die den Menschen und Zeitgenossen zum Gegenstande haben, der Religion so nahe stehend, blieben auf den materialistischen Grundlagen, welche die zersplitternde Politik Frankreichs und der Egoismus deutscher Kleinherren gelegt, Friedrich des Zweiten System in Krieg, Regierung und Litteratur verherrlicht, und Frankreichs Revolution wieder zum allgemeinen Abscheu gemacht hat. Die Naturwissenschaften verdanken ihr Leben, die fruchttragenden Keime und die Gesetze desselben, der verrufenen Vorzeit, welche ein mit der Geschichte der Philosophie und der Naturwissenschaften gleich sehr vertrauter Denker die geistig frische Jugendzeit der Naturforschung nennt. „Die Lehre vom Uebersinnlichen schien die Schule nicht sinnlos, die vom Sinnlichen nicht geistlos genug gestalten zu können. An der Geburtsstätte der Kritik (Königsberg) bemerkte Hamann mit bittern Worten: „„die Metaphysik sey unverhofft aus einer allgemeinen Wissenschaft des Möglichen zu einer allgemeinen Unwissenheit des Wirklichen geworden."" Das Gegenstück davon bildete dann die ideenlose Physik, die Ausgeburt jener geistverlassenen Sinnlichkeit, der Empirie, welche mit jener Metaphysik aus der gleichen Zersetzung entsprang und von welcher ein Recensent im Hermes treffend sagte: „„In den Naturwissenschaften sey ein solches Haschen nach Beschreibung des Einzelnen, nach den detaillirtesten Versuchen und Beobachtungen herrschend geworden, dafs anstatt der einfachen Gröfse und den höhern Principien der Natur sich zu nähern, man sich immer mehr von denselben zu entfernen scheine."" (Troxler, Logik, Thl. I, S. 138. 119 f., Noten.) Die Astronomen verfolgten das Gesetz der Centripetal- und Centrifugal-Kraft in die empirischen Einzelheiten, und die populären Handbücher und Physikotheologien rühmte

sich dieser Erkenntnifs als eines neuen Lichtes, das alle Finsternifs vertreiben werde. Wer aber das Licht zuerst gesehn, wer jenes einfache Gesetz, das in allen andern Entdeckungen die erste Rolle spielte, zuerst ausgesprochen hatte, war freilich ein Mann der Finsternifs, derselbe Newton, der bei Nennung des göttlichen Namens jedesmal ehrerbietig den Hut zog und einen Commentar über die Apokalypse schrieb; ja wer schon vor ihm das Licht in der Finsternifs hatte leuchten sehen, ohne jemals durch ein Fernrohr geschaut oder von der Aufklärung ein Wort vernommen zu haben, war der deutsche Philosoph Jakob Böhme, Schuster von Alt-Seidenburg; und wer das Gesetz ebenfalls schon — wenigstens geahndet und angedeutet, — der fromme Kepler, dessen ganze Astronomie von Anfang an bis an sein spätes Ende mit einem christlich theosophischen System verwachsen war, welchem sein Genie und seine Kenntnisse, so ungeheuer sie waren, ehrfurchtsvoll dienten. Wo die Forschungen der Wissenschaften, wie hier, wenn auch nicht in derselben Art, aber in demselben Geiste fortgeführt wurden, da fehlte es nie an treuen, tüchtigen und tiefeindringenden Arbeitern, noch an glücklichen, überraschend schönen und hochwichtigen Ergebnissen, die alle nur dazu dienten, den lebendigen Glauben anzufrischen und die historische Basis desselben in ihrem kolossalen Umfange und ihrer unerschütterlichen Festigkeit zu beleuchten. Wenn ein atheistischer Astronom, wie Lalande, in seiner Blindheit gestehn mufste, vergebens den ganzen Himmel mit seinen Teleskopen durchspäht, und nirgends Gott gefunden zu haben, oder wenn ein profaner Theologe den ganzen hebräischen Kanon durchsucht und nirgends den einzigen Messias und Weltheiland, Jesum von Nazareth, zu Gesicht bekommen; wenn jener sich deswegen für berechtigt hielt, Gott aus seiner Schöpfung, und dieser, den Sohn Gottes aus seiner Offenbarung herauszuleugnen: so war dies eine und dieselbe Blindheit und Frechheit; Blindheit und Frechheit vermochten aber nie Andern das Licht zu entreifsen,

die die Augen dem Lichte geöffnet hatten. Während ein deutscher Landpastor, dem die Verbindung mit einer naheliegenden Bergakademie einige Hülfsmittel zum oberflächlichen Studium der Geologie verschaffte, ohne die Hauptwerke seiner grofsen Zeitgenossen selbst nur gelesen zu haben, in drei Auflagen ein Buch verbreitete, und Predigerjournale anfüllte mit Aufsätzen, welche die Glaubwürdigkeit der biblischen Urgeschichte bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgen und vernichten sollten, hatten jene berühmten Geologen von Profession, wie Haller, de Luc, Cuvier, auf den ersten Lehrstühlen der Naturwissenschaften in einer Zeit, da alle Meinungsäufserung frei gegeben und ein Angriff auf das Christenthum gerne gesehen war, aus freier Ueberzeugung auch von dieser Seite das Christenthum vertheidigt und die Uebereinstimmung der recht verstandenen Resultate wissenschaftlicher Forschungen mit der biblischen Urgeschichte standhaft behauptet. (Vergl. die Urwelt und die Fixsterne von Schubert.) Während allerlei Schriftsteller, selbst in Büchern für's Volk, leugneten, dafs ein einziges, erstes Menschenpaar das Elternpaar aller Menschen sey, und so die von der Bibel behauptete Einheit des Menschengeschlechts aufhoben, wurde diese von Naturforschern wie Blumenbach, Humboldt und Steffens fortwährend vertheidigt. Während Theologen, und auch im Materialismus befangene Geschichtschreiber, wie Bredow und Becker, oder historisirende Poeten das Alte Test. mit seinen Mythen und absichtlichen Erdichtungen in der jüdischen und Welt-Geschichte lächerlich fanden und lächerlich machten, selbst bei Volk und Jugend, sahen wirkliche Geschichtsforscher, wie Joh. Müller, seine Urkunden für die treuesten und ältesten an, für eine erprobte Richtschnur der Geschichtsforschung und Geschichtschreibung. Während ein Kant mit gewaltigem Scharfsinn und Alles zersplitternder Abstractionskraft die Antinomien der menschlichen Vernunft darzustellen und die schneidende, tödtende Dissonanz zwischen Denken und Seyn durch ein den Faden der Geschichte zerrei-

ſsendes und abschlieſsendes System auf ewig als starre Felsenkluft zu befestigen dachte, lächelte der fromme Claudius seiner unumstöſslichen Weisheit als eines Spinnengewebes, das schwache Thierchen zu halten vermöge, aber von kräftigern Flügeln bald durchrissen werde, und Hamann, eingeweiht in die Geheimnisse der Geschichte und in die Tiefen des Geistes, sah schon in Humes Skepsis alle die Keime liegen, welche Kant nur entwickelt hatte, und in ihnen zugleich den Keim des Todes für diese kritische Philosophie selbst; er sah, wie der völlige Gegensatz in sich selbst zerfallen, der ewige Widerspruch sich selbst widersprechen, und bald wieder dem Einen, bald dem Andern der Zweikämpfer, bald dem Seyn, bald dem Denken, der Sieg für einen Augenblick werden würde; sah aber auch, wo die Lösung der Widersprüche, die Einheit des Zwiespalts beschlossen liege, wie mit der Hinwegnahme der Schuld der Friede, mit der Verbannung der Sünde die Ruhe in unsere Brust einkehre und die Finsterniſs dem kräftig seiner selbst bewuſsten, Alles offenbarenden Lichte weiche. Ja selbst das groſse Hauptorgan jener wissenschaftlichen Revolution erkannte, während die Theologen von ihm Waffen gegen das Evangelium entlehnten, Kant selbst erkannte das radicale Böse, auf dessen Voraussetzung das Evangelium unerschütterlich ruht. Während Tausende, ihres eingebildeten Glaubens froh, das lebendige Christenthum als Mysticismus verschrieen, ehrte derjenige, der ihnen diesen Vernunftglauben gestaltet und mit den Gebilden seiner Phantasie geschmückt hatte, ehrte F. H. Jacobi im Christenthum das groſse Mysterium des immerwährenden Wunders, die Lehre von der Wiedergeburt, welche in jedem ächten Jünger Christi vorgegangen, durch welche er in unmittelbare Berührung mit Gott und seinem Erlöser gekommen seyn müsse. Während aber er selbst an dem Geschichtlichen des Christenthums, an Jesu Leben und Tod sich stieſs, ohne jemals sich ernsthaft auf eine gründliche, unpartheiliche Prüfung der Evangelien einzulassen, wurde sein talentvoller Jünger, Th. Wizen-

mann, nachdem er vergeblich an der Philosophie seinen Stolz und seine Lust gehabt, und ihr die besten Kräfte nicht ohne Ruhm geopfert, zu einem treu historischen Glauben erweckt und durch ein scharfes, philosophisches Studium des Evangelisten Matthäus mächtig gestärkt und gezwungen, Jesu Geschichte als einen genügenden Beweis ihrer eigenen Wahrheit zu betrachten.

Sehen wir auf die neueste Zeit, so können wir nicht umhin, anzuerkennen, daſs gerade die wahrhaften Fortschritte der Wissenschaften, wo sie statt fanden, von Gott zum Mittel gebraucht wurden, Viele auf vielerlei Art zur Erkenntniſs des Heils zu führen und die Wahrheit seines Evangeliums den Menschen von den verschiedensten Seiten anschaulich zu machen. Geschichtsforscher und Philosophen, Naturkundige und Sprachforscher, zum Theil von ausgezeichneten Gaben und groſser Gelehrsamkeit, verehren mit gläubigem Herzen den Vater unsers Herrn Jesu Christi, der Abrahams, Isaaks und Jakobs Gott war, und der noch in der ganzen christlichen Gemeine, vom Einfältigsten bis zum Weisesten, sich offenbart durch die Ausgieſsung des heiligen Geistes der Gnaden und des Gebets. Sie freuen sich, dem Worte des Lebens ihre Talente zum Dienste weihen und dessen unendlichen Reichthum entfalten, dessen tiefen Sinn ergründen, dessen hohe Sicherheit offenbaren, dessen weltumbildende Gewalt verherrlichen zu dürfen. So wenig ist es der Fall, daſs diejenigen Schritte in der Wissenschaft, die weder rückwärts noch abseits gethan sind, sondern wirklich vorwärts führen, jemals der evangelischen Wahrheit Schwierigkeiten verursachen, und nicht vielmehr besiegt zu Füſsen legen.

Prüfung der Gründe gegen den christlichen Offenbarungsglauben.

A. Gründe aus der Natur des Menschen.
(Wegscheider §. 11.)

Der Rationalismus, der sich in Herrn W.s Dogmatik durch die anzugebenden und zu beurtheilenden Gründe dem evangelischen Lehrbegriffe gegenüber geltend machen will, ist, im eigentlichen Sinne des Worts: „die Lehre von der Nothwendigkeit, einzig den Religionsideen zu glauben, welche dem Menschen durch die rechte Vernunft von Gott geoffenbart sind, und, mit Anerkennung der Vernunft als höchster Autorität, jeder vermeinten übernatürlichen Offenbarung Inhalt nur dann zu billigen, wenn er an den von Gott in den Menschen gelegten Gesetzen des Denkens und Handelns erst geprüft worden ist." Wir haben es in diesem Theile nicht mit dem Rationalismus in sich selbst zu thun, sonst würden wir wohl fragen müssen, ob diese Bestimmung des Rationalismus nicht Herrn W. selbst zu enge vorkommen müsse, wenn er bedenke, dafs dadurch die kantischen und kantianischen Theologen alle ausgeschlossen werden, welche ja keine göttliche Offenbarung von Religionsideen in uns annehmen, sondern nur praktische Postulate unserer subjectiven Vernunft zur Grundlage ihrer Religionslehre machen. Wir wollen auch nicht bemerken, dafs wenn Gott in unsere Vernunft Ideen gelegt haben soll, wir ihn nicht erst durch die Ideen kennen zu lernen brauchen, sondern ihn nothwendig von dem Augenblick an kennen müssen, da er, der reine absolute Geist mit unserm Geiste in Berührung tritt, um die sogenannten Ideen in ihn zu legen, oder, nach Hrn. W.s eigenem Aus-

druck, sie uns zu manifestiren. Denn es scheint, daſs wenn uns Gott Ideen offenbarte, die ihn wieder offenbaren sollten, dies ein unnöthiger, ja unmöglicher Umweg wäre, weil Gott einer reinen, nicht durch irgend einen Sündenfall verdorbenen Seele (wie der Rationalist sie sich denkt), schon im Momente der Schöpfung, da er die Ideen ihr offenbart, auch selbst offenbar werden muſs. Auch machen wir nur, mit Beziehung auf das oben S. 14 ff. Gesagte, im Vorbeigehn bemerklich, wie richtig hier Herr W. in der Definition des Rationalismus zu sagen weiſs: er prüfe jede vermeinte Offenbarung (denn der Rationalismus erkennt keine Offenbarung im strengen Sinne des Worts als wahr an), während er aber in der Definition des Supernaturalismus nicht sagte: er schlieſse das Ansehn der vermeinten gesunden Vernunft aus; so daſs es den Anschein hatte, als erkenne der Supernaturalismus die Menschenvernunft, deren Autorität er doch ausschlieſse, für wirklich gesund an. — Wir gehen jetzt vielmehr an die ausführliche Prüfung der vorzüglichsten Gründe, die der Rationalismus dem Supernaturalismus zu seiner Bewährung entgegenstellt (*nititur ea persuasio his potissimum argumentis, quae partim ex ipsa hominis natura, partim ex summi numinis idea recte informanda ducuntur*), nach ihrer Darstellung in den Wegscheiderschen Institutionen, und zwar so, daſs wir auch gleich ihnen zuerst (in dieser Abtheilung) die Argumente behandeln, welche aus der Natur des Menschen genommen zu seyn scheinen, aber vorzüglich auf der Voraussetzung eines absoluten Gegensatzes von Vernunft und Offenbarung beruhn.

I.

„Zuerst (sagt Herr W.), wie alle andern lebenden Wesen mit den Kräften begabt sind, mit denen sie die Grenzen [oder das Ziel, *fines*] ihrer Natur erreichen können, so ist ohne Zweifel den Menschen mit der Vernunft, durch die allein sie die andern Wesen übertreffen, das Vermögen gegeben, das zu

verstehn und zu beobachten, was das höchste Ziel des menschlichen Geschlechts betrifft, die Beobachtung der Pflichten und Ausübung der Religion [oder pflichtmäfsiges und religiöses Leben]."

Wir werden diesen merkwürdigen Satz sammt dessen Vertheidigung in der Note *a.* im zweiten Theile noch in zwei verschiedenen Beziehungen zu betrachten haben: für jetzt genügt es, zuerst darauf aufmerksam zu machen, dafs dieses ganze Argument auf einer ungegründeten Analogie beruht, und dann zu zeigen, wie diese ganz verkehrte Analogie die Darstellung der Vernunft und ihrer Bestimmung umkehrt. Unter den lebenden Wesen (*animantia*), mit denen der Mensch verglichen wird, werden nämlich offenbar die unvernünftigen Thiere verstanden, denn der Mensch soll sich von denselben durch die Vernunft unterscheiden. Wird nun aber von den vernunftlosen Thieren auf den vernünftigen Menschen geschlossen, und zwar, insofern er vernünftig ist, also sich von den Thieren unterscheidet, so erscheint dieser Schlufs als unbegründet. Denn nur von ähnlichen Gegenständen kann auf ähnliche geschlossen werden und es wäre also viel logischer, eine Verschiedenheit zwischen dem Menschen und Thiere auch in der Art, in der Jedes seine Bestimmung erfüllt, zu behaupten, da ein solcher Unterschied in den Mitteln, sie zu erfüllen, statt findet. Oder könnte denn nicht, da ein specifischer Unterschied zwischen dem Thiere und Menschen statt findet und zugegeben wird, der Mensch auch dadurch sich vom Thiere unterscheiden, dafs es aus sich selbst, aus seiner Natur heraus den Endzweck seiner Bestimmung erreichte, der Mensch dagegen dies nur durch göttlichen Einflufs vermöchte? Würde nicht dadurch gerade am Meisten, am Besten und Wesentlichsten das Thier vom Menschen und der Mensch vom Thiere unterschieden, wenn man das Eine blofs in mittelbare Berührung mit der Gottheit setzte, dem Menschen aber mit der Schrift das Vorrecht eines unmittelbaren Umgangs mit Gott beilegte? Oder sollte der Mensch wirk-

lich zu vermeiden, und seiner eigenthümlichen Würde für angemessener halten, gleich dem Thiere in der Schöpfung von seinem Schöpfer entfernt zu stehn und gegen seine unmittelbaren Einwirkungen verschlossen zu seyn? Oder wie kommt Hr. W. dazu, seinen Vorzug in eine Vernunft zu setzen, deren Begriff mit dem von unmittelbaren Offenbarungen Gottes von Hause aus unverträglich seyn soll? Wer sagt ihm überhaupt, dafs das Wesentliche in der Verschiedenheit des Menschen vom Thiere *unmittelbar* in seiner Vernunft bestehe? Auch ich, sagt ein Alter, auch ich habe lange geglaubt, was ich von Jugend auf in den Schulen zu hören gewohnt war, dafs das Höchste im Menschen die Vernunft sey, bis ich endlich anfing selbst zu erkennen, dafs noch Etwas über die Vernunft hinausliege. Könnte man nicht auch, und vielleicht mit mehr Recht, den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Thier unmittelbar so bestimmen, dafs der Mensch dazu geschaffen sey, mit Gott in unmittelbarer Verbindung zu stehn (wir reden ja von seinem Zustande gleich nach der Schöpfung), das Thier aber nicht? Hiedurch würde denn auch die Vernunft des Menschen keinesweges ausgeschlossen, sie würde vielmehr begründet. Denn das zum unmittelbaren Organe Gottes geschaffene Wesen müfste vor den Geschöpfen anderer Art ein Vermögen, Gott zu vernehmen voraus haben. Und so ergäbe sich denn auch die ursprüngliche, göttliche Bestimmung der *Vernunft*, Gott zu vernehmen. Dagegen gibt ihr Hr. W. nach der falschen Analogie vom Thier und Mensch eine Bestimmung, wie sie eben nur thierischen Vermögen zukommt: sich selbst (mit Einschlufs der Welt, insofern er sie kennen kann, aber mit Ausschlufs der unmittelbaren Nähe und Offenbarung Gottes) zu genügen. Wie diese verkehrte Analogie zugleich auch die Freiheit des Menschen gefährde und consequenterweise aufhebe, ist später zu zeigen, bei der Beleuchtung des positiven Inhalts der rationalistischen Lehre. Wie ungenügend aber den Einwendungen begegnet werde, die von der faktischen Verdorbtheit und Zauber-

fenheit der menschlichen Vernunft hergenommen sind, muſs unsere Prüfung der Grundlage des Rationalismus auweisen. Das Primat der Vernunft hat also Hr. W. hier nicht bewiesen, denn der Vorzug des Menschen könnte eben so gut die Empfänglichkeit für eine Offenbarung, ja Beide könnten wesentlich Eins seyn, und wenn Hr. W. die Vernunft so bestimmt, daſs sie sich selbst genügen soll (gestützt auf eine falsche, einem andern Gebiet entnommene Analogie), so ist dies noch lange kein Argument.

II.

Das zweite Argument, auf dem der Rationalismus beruhen soll, ist eine leibhafte *petitio principii*, verbunden mit einer zweiten, eben so handgreiflichen. Die erste lautet: „Sobald der Mensch dahin kommt, daſs er sich seiner Vernunft und Pflicht bewuſst ist, so muſs er auch die Vernunft für die höchste Erkenntniſskraft halten (§. 2.), deren Aussprüche (*decreta*) er in allen Gedanken und Handlungen beobachten müsse." Das Erste können wir zugeben, das Zweite aber dessenungeachtet leugnen, denn wie folgt das Zweite aus dem Ersten? Meine Vernunft ist meine höchste Erkenntniſskraft und durch sie soll ich Gott erkennen. Es fragt sich nur, wie? Die Antwort kann auch lauten: durch Gottes Offenbarung; indem ich diese mit meiner Vernunft erkenne, lerne ich Gott kennen. So bleibt die Vernunft die höchste Erkenntniſskraft, aber der Gegenstand der Erkenntniſs ist Gott in seiner Offenbarung, und so, wie diese Offenbarung ist, muſs die Vernunft sie und durch sie ihren Urheber erkennen. So ist also Hrn. W.s zweiter Satz („deren — müsse") ganz unbewiesen und eine bloſse *petitio principii*, denn das ist's ja eben, was der Rationalismus behauptet, folglich beweisen soll, nun aber wieder als Beweisgrund selbst voraussetzt, daſs man die Decrete der Vernunft beobachten müsse. Wie, wenn er aber nicht bloſs das wäre, sondern sogar mit dem ersten Satz, der ihn begründen soll, ge-

nauer betrachtet, im Widerspruch stände? Wir meinen nämlich: Ist die Vernunft eine Erkenntnifskraft, so hat sie keine Decrete zu geben, keine Beschlüsse zu fassen, keine eigenen Aussprüche zu thun, denn sobald sie das thut, so erkennt sie nicht mehr, sondern dichtet. Wie die sinnliche Erkenntnifskraft in meinem Auge nicht bestimmen kann, was ich sehen soll, sondern sieht, was mir in der Natur der Dinge vorgehalten wird, so hat die höchste Erkenntnifskraft eben nichts zu thun, als zu erkennen, was Gott vor sie hinlegt in seiner Offenbarung. Wenn sie selbst bestimmt, was sie sehen und erkennen will, so schwärmt und phantasirt sie. Dagegen jeder nüchterne Mensch gerne gestehn wird, die Erkenntnifs sey immer objectiv gegeben. Da dies so einfach und klar ist, wie kommt denn Hr. W. dazu, von Erkenntnissen der höchsten Erkenntnifskraft zu reden, die aus ihr selbst kommen sollen? Wir hoffen, ihm und seinen Lesern darüber Licht verschaffen zu können. Herr W. denkt zuerst an die Gesetze der Vernunft, von denen er wirklich gleich nachher redet, und die dem Begriffe einer Erkenntnifskraft nicht widersprechen, sondern als wesentliche Merkmale eigen sind. Denn jede Erkenntnifskraft hat ihre Gesetze, und zwar solche, die in der Natur des Erkennens überhaupt und der (niedrigern oder höhern) Art zu erkennen liegen. Selbst das sinnliche Auge schaut nur nach Gesetzen und jeder Zustand, in dem die gesetzmäfsige Thätigkeit gestört wird, ist unnatürlich oder krankhaft. Aber deswegen bestimmt es nicht, was und wie es sehen will, wie schon gesagt wurde; es ist ja, wie schon Kenntnifs der Sprache lehrt, ein wesentlicher Unterschied zwischen Gesetzen und Urtheilen, Aussprüchen oder Beschlüssen, besonders hier, wo von Naturgesetzen die Rede seyn mufs. Oder was bedeutet das Wort *decretum* hier? Offenbar ein Product der Vernunft, eine aus ihr selbst hervorgehende Behauptung derselben, kurz das, was Herr W. sonst eine Idee nennt. Wie kommt aber eine Kraft zu erkennen dazu, etwas aus sich selbst hervorzubringen, zu produci-

Antwort: durch Willkühr. Nur durch eine willkührliche Verwechselung der Begriffe kann man von einem Erkenntnifsvermögen behaupten, es bringe die Erkenntnifs aus sich selbst hervor als Grundsätze, Ideen oder selbstständige Urtheile. Nur durch willkührlichen Mifsbrauch und Verderbnifs kann die Vernunft aus sich heraus Sätze aufstellen, nach denen sich die andern Gedanken richten müssen. All' diese Sätze sind eben so viel Lügen, und die Lüge selbst ist nichts Anderes als ein Satz, den der Mensch selbst in seiner Vernunft aufstellt, um das, was ist, nicht erkennen zu müssen. Wenn die ganze Weltgeschichte, die ganze Lebenserfahrung mit lauter Stimme das Zeugnifs gibt, wir Menschen seyen in einem elenden, zerrütteten Zustande; man hafst, beneidet, übervortheilt, betrügt, mordet sich gegenseitig und sich selbst, und unsere eigene Kraft kann uns nicht hinaus helfen aus solchem Zustande, weil dieser Zustand seine Quelle in der Beschaffenheit unserer natürlichen Kraft hat, — und der Mensch statuirt dennoch, es ist nicht wahr, wir sind von Natur geneigt, Gott und unsern Nächsten zu lieben, wir haben Willen und Kraft, uns glücklich zu machen: so ist dies ein solches Decret, eine solche Lüge seiner Vernunft. Und wenn er sich nun in allen seinen Handlungen, in allen seinen Gedanken hienach richtet, und keine andere Erkenntnifs, so sehr sie ihm sich selbst allerwärts aufdrängt, keine andere Handlungsweise, so gebieterisch sie überall gefordert wird, zulassen will, so ist sein ganzes Leben eine Unwahrheit. Was ist denn nun aber die Aufgabe des Erkenntnifsvermögens, namentlich des obersten, der Vernunft? zu erkennen, was vorliegt, ohne Einmischung des Eigenwillens, ohne willkührliche Voraussetzung, dafs das oder jenes nicht seyn könne, oder seyn müsse: die Natur, die Geschichte, und, wenn sie in der Geschichte als geschichtlich beglaubigt vorliegt, auch die Offenbarung. Gerade, weil die Vernunft nur Erkenntnifsvermögen ist, mufs sie ihre Erkenntnisse, weil sie das höchste Erkenntnifsvermögen ist, mufs sie ihre Ideen nicht aus sich selbst nehmen,

sondern aus dem Gegenstande der Erkenntnifs, aus Natur und Geschichte und also auch aus der geschichtlichen Offenbarung, wenn eine solche als geschichtliches Factum da ist. Wir sagten aber auch, dafs jedes Erkenntnifsvermögen seine Gesetze habe. Wenn ihm diese nun gegeben sind (denn kein Vermögen bringt seine Gesetze selbst hervor, und gibt sie sich, da es, weil es ein von Natur gegebenes und bestimmtes Vermögen ist, auch in sich selbst und von Natur seine bestimmten natürlichen Gesetze hat), und wenn es sich nach diesen Gesetzen richtet, wird es deswegen die Gegenstände falsch erkennen, und seine Gesetze in die Gegenstände hineintragen, so dafs diese dadurch fremdartige Bestimmungen erhalten? Mit nichten, sondern gerade das Gegentheil. Denn die Gesetze des Erkenntnifsvermögens sind ihm gegeben, und nicht willkührlich, sie stimmen mit den Gesetzen der Gegenständlichkeit überein. Die Gesetze, nach welchen das Auge sieht, sind keine andern als die Gesetze, nach welchen der Gegenstand des Auges (das Licht) auf dasselbe wirkt. Die Gesetze der Strahlenbrechung und des Sehens sind dieselben und darum sieht das Auge das Wirkliche und sieht recht. Der Offenbarungsgläubige denkt die Gedanken der Offenbarung so, wie sie in der Offenbarung selbst gedacht sind, und darum denkt er die Wahrheit und denkt richtig. Wenn das Auge ein Schalk ist, — das ist freilich ein anderer Fall, der aber die Wahrheit seiner Gesetze nicht verändert, sondern nur zeigt, dafs es von denselben abgewichen ist. Die Uebereinstimmung der Gesetze des Erkennens mit denen der Gegenständlichkeit, ja ihre Identität, beruht, wie wir sagten, darauf, dafs diese Gesetze gegeben sind, der Gesetzgeber aber ist Gott, und Gott stimmt mit sich selbst, Gott ist Einer. Derselbe, der der sichtbaren Schöpfung die Gesetze gab, unter denen sie sich dem Auge darstellt, gab auch dem Auge die Gesetze, unter denen es die Schöpfung sieht. Derselbe, der für seine Offenbarung an die Menschen die bestimmte Form wählte, in der sie gegeben ist, gab auch der Vernunft die Form, in der sie die

Offenbarung vernimmt, auffafst und sich aneignet. Beide Formen aber und die Gesetze, in die sie sich zerlegen lassen, sind eins. Das Wort Gottes selbst ward ja durch seinen Geist verschiedenen Menschen eingegeben, mit Verhinderung aller gesetzwidrigen Einwirkung ihrer Vernunft auf diese Offenbarung (θεια παντα καὶ ἀνθρώπινα παντα, war deshalb Dr. G. Müllers Wahlspruch in Bezug auf die heilige Schrift). Welches diese Gesetze der Vernunft seyen, werden wir bald, auf Anlafs des dritten Argumentes, zu wiederholtem Male, erklären. Für jetzt genügt es, wenn wir den Unterschied zwischen (gegebenen) Gesetzen und (selbstgefafsten) Decreten, Aussprüchen oder Ideen in's Licht gesetzt haben. Der Grund aber, warum Hr. W. hier die Ideen *decreta* nennt, mag seyn, weil ihm unter diesem Namen das wahre Wesen derselben eher verborgen blieb, da sie so eher den Gesetzen gleich zu seyn scheinen, und somit seine Folgerung, dafs die Aussprüche der Vernunft die höchste Norm seyen, weil sie das höchste Erkenntnifsvermögen sey, weniger auffallend als eine unrichtige erscheint. Dennoch glauben wir jetzt, die Unrichtigkeit der Folgerung genügend gezeigt zu haben.

Indessen soll diese Folgerung noch durch eine Zugabe verstärkt werden, welche den zweiten Theil des Argumentes bildet, die aber auch nichts weiter ist als eine kräftige Behauptung: Wer das Principat der menschlichen Vernunft verachtet, hebt die wahre Natur und Würde des Menschen auf. Was ist also die wahre Würde des Menschen? Das Principat der Vernunft? Gewifs ist dies Hrn. W.s Meinung. Aber gerade das ist's ja, was die Supernaturalisten bestreiten, und nichts Andres. Nach ihnen erhält der Mensch nur dadurch einen ihm inwohnenden sittlichen Werth, dafs er sich Gottes Worte unterwirft, dieses in sich aufnimmt. Sobald er „dies Principat," das Hr W. behauptet, nämlich selbst Grundsätze der Wahrheit aufzustellen, (vrgl. den vorhergehenden Satz) festhält, ist er von Gottes Gesetz 'chen, hat sich Gott gegenüber für unabhängig und zum

Selbstherrscher erklärt, er ist ein ἄθεος und hat daher allen inwohnenden sittlichen Werth verloren, weil ein solcher nur innerhalb des Reiches Gottes und der Herrschaft seines Gesetzes statt finden kann. Ein solcher Mensch ist durchaus einer von den Heiden, von denen Calvin nach der Schrift urtheilt: „sie nehmen (aus Eitelkeit) Gott nicht an, wie er sich darstellt, sondern bilden sich ihn ein, wie sie ihn nach ihrer Willkühr frech gemacht haben. Ist aber dieser Abgrund einmal geöffnet, so müssen sie, wohin sie auch den Fuſs wenden, in's Verderben stürzen; denn was sie nachher auch vornehmen mögen, Gott zu ehren und zu gehorchen, sie können es ihm nicht anrechnen, denn sie ehren nicht ihn, sondern vielmehr das Gedicht und den Traum ihres Herzens" (Inst. l. I. c. 4.). Dies ist unsere Thesis und der Kirche. Hält uns also Hr. W. entgegen, daſs die, welche nicht dem Rationalismus huldigen, die wahre Würde des Menschen verkennen, so hat er nichts Beweisendes gesagt, sondern bloſs seine Thesis wiederholt, daſs der Rationalismus die Würde des Menschen ausmache. Das ist aber eben, was wir leugnen, und was Hr. W. uns hätte beweisen sollen, auch wirklich zu beweisen sich anschickte, aber ohne Etwas anderes, als eine Wiederholung seiner Meinung herauszubringen. Die Frage aber, ob denn wirklich bei Verwerfung des Rationalismus und Annahme der Offenbarung ein blinder Instinct walten müsse, wie in demselben Satze nebenbei ausgesagt wird, ist nicht hier, sondern erst unten, bei der Widerlegung des vierten Gegengrundes, ausführlich zu beantworten. Einstweilen genüge die auf Erfahrung beruhende und später wissenschaftlich zu bewährende Versicherung, daſs bei der gehorsamen Annahme der wirklichen Offenbarung die Vernunft nicht vernichtet werden, noch eine blinde Triebfeder im Spiele seyn müsse.

III.

Das dritte Argument ist logisch. Er beginnt mit einem allgemeinen Vordersatze, unter den hierauf die Erforschung des Ursprungs einer angeblichen Offenbarung subsumirt wird, und zwar so richtig, dafs wir dagegen nichts einzuwenden haben. Hingegen können wir den Obersatz nicht zugeben, und das zuförderst aus einem subjectiven Grunde, der aber auch für Hrn. W., als Theisten, von Gültigkeit ist. Er ist kürzlich der, dafs man auch das Daseyn Gottes leugnen müfste, wie das Daseyn einer Offenbarung, wenn man mit Herrn W. als allgemeines Denkgesetz (*leges cogitandi menti humanae innatae*) aufstellte: „der menschliche Geist mufs Alles, was er entweder durch die Sinne wahrnimmt, oder durch Nachdenken ausfindig macht, zunächst auf eine Ursache in der Welt oder auf einen im Geiste selbst verborgenen Grund zurückführen" — ein Gesetz, das offenbar zwei endlose Causalreihen begründete, die der sinnlichen Ursachen und die der Gedanken. Gott nämlich ist weder eine sinnliche Ursache, *causa aliqua in mundo sensibus obvia*, noch gehört er unter die im menschlichen Geiste liegenden Ursprünge, *origines in ipsa mente latentes*. Es darf also nichts zunächst auf ihn zurückgeführt werden (nach Herrn W.), d. h. gar nichts; denn wenn nichts zunächst von Gott herkommt, so kommt nichts auf entfernte Weise von ihm her, sondern jede Sache mufs zunächst auf eine andere, sinnliche oder geistige, in der Natur und im Menschen befindliche, als auf ihre Ursache zurückgeführt werden, und diese, die ja mit jener unter denselben Denkgesetzen gedacht wird, mufs wieder zunächst eine solche Ursache haben, welche selbst von einer andern Wirkung gleicher Art abhängt, so dafs der Denkprozefs ins Unendliche fortgehen mufs, auf ächt naturalistische Weise, ohne dafs unser Denken jemals zu Gott gelangt. (Vergl. im 2ten Theil über Gottes Existenz.) Wollen wir also keine Atheisten seyn, so müssen wir dieses von Herrn W. aufgestellte Denkgesetz

verwerfen, und somit fällt auch das dritte Argument gegen die übernatürliche Offenbarung weg. Betrachten wir nun aber die Sache objectiv, mehr abstract wissenschaftlich, ohne uns durch die Furcht vor dem Atheismus zurückschrecken zu lassen, denn die Wissenschaft scheint zu verlangen, dafs man eher mit Spinoza seinen Glauben an Gott aufgebe, als der Logik und Consequenz Etwas vergebe, so finden wir doch wenigstens keinen Grund vorhanden, um dessen willen wir jenes Denkgesetz anerkennen sollten. Zuerst wird es uns schon dadurch verdächtig, dafs Herr W. selbst dieses „dem menschlichen Geiste angeborne Denkgesetz" seit noch nicht langer Zeit in seinem ganzen Umfange kannte, sondern nur die Hälfte davon erkannte, selbst als er schon seit langer Zeit den Rationalismus docirte, und sein Handbuch zum vierten Male herausgab. Denn in dieser Ausgabe lautet das Denkgesetz anders (Vgl. unt.). In uns selbst finden wir es wirklich auch nicht vor, und in allem Denken erscheint in Bezug auf die Causalität nur das gewöhnliche, tautologische Gesetz: Jede Wirkung hat ihre Ursache; aber nie das angeführte, positiv bestimmende und einschränkende. Ferner hätte eigentlich Herr W. den Beweis zu führen, dafs dies ein allgemeines Denkgesetz sey, weil die affirmative Behauptung bewiesen werden mufs und die Last des Beweisens also ihm zukömmt. Der Beweis aber kann nur auf der Grundlage des ganzen, unbeschränkten kantischen Kriticismus geführt werden, obgleich die kantische Philosophie selbst dies Denkgesetz nicht durchaus festzuhalten vermochte, sondern Ausnahmen machte, also Wunder annahm (das der Freiheit; Twestens Dogmatik Bd. I., S. 351. der ersten Aufl.). Endlich ist es auch wirklich kein Denkgesetz, weil es keines seyn kann. Den Beweis hiefür liefern wir freiwillig. Anerkanntermafsen sind alle Denkgesetze ebenso wohl rein formell, als sie allgemein sind. Es kann in ihnen nicht irgend eine Erkenntnifs eines materiellen Gegenstandes gegeben seyn, denn der Gegenstand der Logik ist alles Denken, und zwar der der gewöhnlichen Logik, die es mit

den Denkgesetzen zu thun hat, ist das Denken nach seiner allgemeinen Form. Das Wegscheidersche Denkgesetz ist aber nicht rein formell, sondern enthält materielle Bestandtheile. Es setzt schon die Erkenntnifs gewisser Gegenstände voraus, die nichts weniger als blofse Kategorien des Verstandes sind. Es sagt nicht nur: Jede Wirkung hat eine Ursache (ein Urtheil, das blofs die formielle Kategorie der Causalität, unter der alle Menschen denken, in der eben so allgemeinen Form der Assertion analysirt), sondern es spricht von Sinnenwelt und Verstandeswelt, setzt ihre Verschiedenheit, schreibt jeder Causalität zu, giebt dieser Causalität die Form der Aufeinanderfolge *(prosinae)* und macht diese zweifache, aber unter jeder Form immer nur mittelbare Causalität zu einer ausschliefslichen, und eine solche Lehre, in der man alle materiellen Principien des Rationalismus im Gegensatze zum Offenbarungsglauben zusammengedrängt hat, soll Etwas allgemeingültiges und blofs formelles, soll ein Gesetz aller Erkenntnifs seyn! Sehn wir also auch dies dritte Argument genauer an, so fällt es nicht nur gänzlich, weil sein Obersatz fällt, sondern es enthält auch wieder nichts Anderes als eine *petitio principii*. Herr W. will uns darthun, dafs nichts in der Erfahrungswelt auf Gottes übernatürliche Causalität unmittelbar zurückzuführen sey (das Princip des Rationalismus, der consequenterweise auch die Weltschöpfung leugnet und das Daseyn Gottes gar nicht festhalten kann, da sein Gott immer nur der des Epikur, also ein völlig gleichgültiger, seyn könnte). Dies zu beweisen, setzt er als allgemeines Denkgesetz fest, dafs alle Wirkungen auf eine Ursache in der Sinnenwelt oder im menschlichen Geiste zurückgeführt werden müssen; das heifst aber nichts, als dasselbe mit anderen Worten sagen, und was man erst positiv behauptet hat, nun auch von seiner negativen Seite behaupten.

In demselben Argumente, dessen Ungültigkeit oder mindestens dessen Schwäche der Urheber wohl zu fühlen scheint, fügt er noch einen andern Grund gegen das Daseyn einer Of-

fenbarung bei, in dem Anhangsatz: *cuius certa quaedam nota demonstrari omnino nequit.* Gleich nachdem er sich bemühte in logischer Form zu beweisen, dafs eine unmittelbare Wirkung Gottes nicht gedacht werden könne, beruft er sich darauf, dafs sie, auch wenn man sie in Gedanken setze, doch kein bestimmtes empirisches Unterscheidungsmerkmal in der Wirklichkeit bei sich führe, und also nicht mit Gewifsheit erkannt werden könne, wie dies in den in der Note *a*) angeführten Stellen von Planck und Schleiermacher ausführlicher ausgesprochen wird. Es ist nun wirklich wahr, eine Offenbarung mufs sich vor den natürlichen Erscheinungen auszeichnen, und von bestimmten Kennzeichen, die sie als übernatürlich darthun, begleitet seyn, und es fragt sich nur, ob wir solche Kennzeichen und zwar unzweifelhafte, wie Hr. W. will, angeben können. Sehn wir auf die Beschaffenheit derselben, so ergibt sie sich im Allgemeinen aus ihrem Zwecke. Soll ich eine unmittelbare Belehrung von Gott erhalten, so genügte es nicht, dafs sie mir zu Theil würde, aber in der Gestalt einer mittelbaren, einer Naturwirkung oder eines Menschenwerkes, denn alsdenn könnte ich sie nicht mit dem gehörigen Vertrauen, mit der Hingebung meiner ganzen Seele annehmen. Ich würde sie kritisch betrachten, wie ich jedes menschliche Buch betrachte, ich würde sie an meinen vorgefafsten Meinungen prüfen und nach Belieben annehmen, halb oder ganz oder gar nicht. Sie würde also nicht das Ansehn und auch nicht die Kraft einer göttlichen Offenbarung haben, und wirklich für mich auch nicht unmittelbar seyn, so sehr sie es an sich vielleicht wäre, weil sie sich in die Hülle der Mittelbarkeit versteckt hätte. Eine Offenbarung, die also nicht etwa der Vernunft zur Prüfung angeboten werden, sondern so auftreten soll, dafs die Vernunft sie anerkennen mufs als ein Höheres, von Gott selbst Gegebenes, so dafs sie unmittelbar vor unserer Seele steht als ein Wort Gottes, das uns und unsere ganze Seele ergreifen kann als eine Kraft Gottes, selig zu machen die, so daran glauben, — eine solche Offenbarung

wird immer als unmittelbar in den Naturzusammenhang eintreten, und folglich da, wo sie eintritt, denselben zerreifsen. Wunderzeichen (σημεῖα, τέρατα) sind demnach die nothwendigen begleitenden Folgen, die historischen und empirischen Unterscheidungsmerkmale und Kennzeichen einer unmittelbaren Offenbarung; „sie gehören zur Natur der Offenbarung" (Sack, Apologetik S. 86. Vergl. Twestens Dogmatik Bd. I. S. 365.). Es handelt sich mithin blofs darum zu wissen, wie ein Wunder objectiv als Solches zu erkennen sey? Hier tritt uns zuerst die Behauptung entgegen, es sey nicht einmal wahrnehmbar; denn, wie Ammon sagt (bei W. in der Note a)), die „Wahrnehmung einer Wirkung aus einer übersinnlichen Ursache ist ein Widerspruch." Wir glauben uns durch die Liebe verpflichtet, anzunehmen, wer dies schrieb und wieder abschrieb, als seine Meinung, habe nichts dabei gedacht, noch gewufst, was er schrieb. Der Satz drückt das antisupernaturalistische Princip in seiner Fülle und Strenge aus, nach der es Princip alles Materialismus ist. Er leugnet offenbar die Möglichkeit, eine Wirkung einer übersinnlichen Ursache wahrzunehmen, nämlich auf sinnliche Weise, da „Wahrnehmung" und „übersinnlich" (die beide in den Institutionen gesperrt gedruckt sind) einen Gegensatz bilden. Ihm zufolge kann es demnach nichts Sinnliches oder doch nichts sinnlich Wahrnehmbares geben, das Wirkung einer übersinnlichen Ursache wäre. Es wäre interessant zu wissen, wie man denken kann, sich den crassesten Folgerungen eines solchen Princips entziehen zu können. Ein Freund soll z. B. mit mir sprechen. Auf einmal macht er mir die Bemerkung, meine Worte seyen wahrnehmbar, denn er höre sie ganz gewifs. Ich erstaune und frage, was er damit sagen wolle. Ja, meint er, es mufs wohl eine sinnliche Ursache deiner Worte vorhanden seyn. Allerdings, die Bewegung meiner Sprachwerkzeuge. Aber eben diese Bewegung, entgegnet er, wird von mir wahrgenommen; nun ist aber die Wahrnehmung einer Wirkung aus einer übersinnlichen Ursache ein Widerspruch;

folglich muſs ich schlieſsen: entweder nehme ich die Bewegung deiner Sprachwerkzeuge nicht wahr, oder die Ursache dieser Bewegung, deines Sprechens ist nichts übersinnliches, kurz entweder meine Sinne täuschen oder deine Seele selbst ist nichts Uebernatürliches, ist Materie. Ich gehe mit meinem Freunde auf einen Hügel um die schöne Gegend im Lichte der untergehenden Sonne zu genieſsen. Wie herrlich sind doch die Werke Gottes, rufe ich voll Bewunderung aus. Die Werke Gottes? erwiedert er. Wie kannst du die sinnlich wahrnehmbare Natur ein Werk Gottes nennen? Ist denn Gott sinnlich und nicht übersinnlich? Eine Wahrnehmung der Wirkung einer übersinnlichen Ursache aber ist ein Widerspruch. — Diese zwei Instanzen werden hoffentlich jedem unserer Leser genügen, die Falschheit des Satzes der Institutionen darzuthun, der, um die Wahrnehmbarkeit der Wunder zu leugnen, überhaupt alle sinnliche Wirkung übersinnlicher Ursachen leugnet, und somit das Uebersinnliche, den Geist, leugnet oder zu einem ohnmächtigen Wesen macht, das nicht einmal die Atomen der Materie zu bewegen vermöge. Auch werden diese nothwendigen Consequenzen jener gegen den Offenbarungsglauben ausgesprochenen Behauptung von Herrn W. selbst gewiſs nicht zugegeben. Er widerspricht ihnen sogar ausdrücklich und hebt also seinen eigenen Grundsatz anderswo auf, wenn er p. 40. (in der V. Ausg. p. 37.) sagt, der Rationalist nehme, wie der Supernaturalist, eine übersinnliche Ursache der Welt an. Denn die Dinge der Natur (*res naturae*), welche Wirkungen Gottes, also einer übersinnlichen Ursache, eingestandenermaſsen sind, sind doch gewiſs auch gröſstentheils sinnlich wahrnehmbar!

Scheinbarer ist die Behauptung, der Mensch vermöge eine übernatürlich hervorgebrachte Wirkung, auch wenn er sie wahrnehme, nicht auf zuverlässige Weise zu unterscheiden von den Wirkungen der Naturkräfte, weil er die Wirksamkeit der letztern in ihrer ganzen Ausdehnung nicht erforscht habe, und somit auch die Grenzen der natürlichen Causalität nicht kenne,

Wort gerichtet werden müfste, ob es Gottes Wort sey oder nicht, an welche aber alle Propheten und Apostel, an welche die ganze heilige Schrift und Christus selbst niemals appelliren, — und wohl uns, dafs sie es nicht thun! denn wenn das von uns gefordert würde, dafs wir entscheiden sollten aus eigener Weisheit, welches die wahre Offenbarung Gottes sey von den vielen angeblichen, dann würden wir alle nie die wahre Offenbarung anerkennen, wir würden sammt und sonders entweder alle verwerfen, oder je die verderblichsten Irrlehren, jeder nach seines Herzens Gelüsten, mit Freuden aufnehmen; wir würden wie Pilatus fragen: Was ist Wahrheit?! um sie ruhig kreuzigen zu lassen, oder allen Mythen und Philosophien nachjagen, gleich dem neugierigen Völklein der Athenienser, während wir die Apostel Gottes für Schwätzer erklärten. Sehen wir dagegen, statt uns selbst zu vertrauen, zuerst auf die Urgeschichte der Offenbarung, wie die Bibel sie uns vorlegt, vielleicht finden auch wir in ihr die Wahrheit und die Kraft der Wahrheit, die schon Tausende in ihr gefunden haben. Auf jeden Fall müssen wir aus ihr lernen, wie die Bibel das Verhältnifs der ersten Offenbarungen zum Menschen darstellt, und wie demnach die Kirche es zu fassen hat, um zu wissen, ob sich demnach nicht eine bestimmte Erkennbarkeit derselben denken und behaupten lasse.

Adam, der einst Gottes Umgang genofs, — die erste unmittelbare äufsere Offenbarung in ganzer Fülle und ungeschwächten Herrlichkeit, — und nicht daran zweifelte, da es nicht anders seyn konnte, als dafs das geistig-sinnliche Geschöpf mit seinem Schöpfer wie in geistiger so in sinnlicher Beziehung in unmittelbarer Verbindung stand, und den es innerlich kannte, auch in der äufsern Offenbarung wieder erkannte, — Adam, jetzt gefallen, ungehorsam und entfremdet dem Quelle der Wahrheit und des Lebens, sucht Gott, den er nicht hat, auch nicht. Gott sucht ihn zuerst, und Adam versteckt sich vor ihm (1. Mos. III, 8). Adam erkennt also allerdings auf der Stelle

die

die Erscheinung und Nähe des Herrn; er weiß, wer im Garten wandelt, er unterscheidet diese Offenbarung von allen natürlichen Ereignissen und dämonischen Erscheinungen, denn als ihm Gott ruft, da antwortet er ihm als Gotte. Aber wie und woran erkennt er ihn? Nach der Schrift erklärt er selbst sich darüber so: „ich hörete deine Stimme im Garten," — also an der Stimme erkennt er Gott, an dem Worte, das in seine Sinne und durch sie in seine Seele dringt; was ist aber die subjective Wirkung dieser Eigenthümlichkeit der Offenbarung, mit welcher Seelenstimmung vernimmt Adam Gottes Wort? „und fürchtete mich sehr" (V. 10.). So erkennt also auch der gefallene Mensch Gott an seiner Stimme, an dem Ruf seines Wortes, und das um so deutlicher, je stärker er wirkt, aber nicht in einer freudigen Uebereinstimmung seines Innern mit ihm, sondern mit Furcht und Zittern (Vergl. Jak. II, 19.). Durch sein Herannahen, durch seine Stimme bringt Gott in seiner Offenbarung in dem Menschen einen Schrecken, eine Gewissensangst hervor, die zwar von Seiten des Menschen nicht heilig und heilsam ist, um ihn herbeizuziehen, sondern in der er sich versteckt, und einen falschen Grund seiner Flucht vor Gott angibt, wie Adam, in der er aber doch Gott, ob auch gegen seinen Willen, erkennt. Dies ist das erste Merkmal einer Offenbarung Gottes; sie muß eine Furcht erregen, die nicht physisch ist, sondern moralisch, nicht durch erschreckende äußere Erscheinungen, sondern durch's Wort, eine Furcht, in der man sich nicht zur Wehre setzen, sondern entfliehen will, und in der man vor Allem aus, wenn man dennoch festgehalten und vor sie hingestellt wird, auf Entschuldigungen sinnt, also sich selbst schuldig fühlt. Mit andern Worten: die erste Wirkung und folglich auch das erste Erkennungszeichen einer ihm gegebenen Offenbarung ist für den natürlichen Menschen die Erregung eines Schuldbewußtseyns und der daherrührende Selbstwiderspruch des sündigen Herzens in ihm. „Daher," sagt Calvin, „jener Schrecken und jene Scheu, welche nach der

Schrift selbst die Heiligen ergriffen und überwältigten, so oft sie die Gegenwart Gottes fühlten. Denn, wenn wir die, welche in seiner Abwesenheit sicher und fest standen, sobald er seine Herrlichkeit offenbart, so erschüttert und bestürzt sehen, dafs sie in tödtlichem Schrecken zusammenfallen und fast zu Grunde gehn, so müssen wir schliefsen, dafs der Mensch niemals von der Anerkennung seiner Niedrigkeit genug berührt und angegriffen werde, als wenn er sich mit der Majestät Gottes verglichen hat. Beispiele solcher Bestürzung haben wir aber genug an Richtern (Richt. XIII, 1ff.) und Propheten (Jes. VI, 5. Ez. I. 28. III, 14. u. a.), so dafs unter dem Volke Gottes der Spruch gebräuchlich wurde: „Wir werden sterben, weil der Herr uns erschien.“ (*Inst.* I. I. c. 1, §. 3.). War aber dies noch später und fortwährend bei Gläubigen der Fall, was mufs nicht eine erste Offenbarung für einen Eindruck machen? — Aber von dem Augenblicke an, da Gott des gefallenen Menschen sich wieder angenommen, ihm sich auf's Neue geoffenbart hatte, und mit ihm in ein gewisses Verhältnifs der Güte getreten war, indem er ihm seine Sünde und seine Strafe nannte (V. 16. u. 21.). war er dem Menschen und seinen Nachkommen nicht mehr ganz fremde (fern und unbekannt). Seine Offenbarung, welche die Gewissensregungen hervorgerufen hatte, lebte nothwendig in ihrem Angedenken fort, und wurde von den Eltern den Kindern überliefert. Es war eine Kunde von Gottes Worten vorhanden, und in dem Maafse, als diese Kunde die Worte Gottes treu (vollständig und unvermischt) wieder gab, vermochte sie auch, dieselben Wirkungen hervorzubringen, und dieselben Wirkungen waren nach wie vormals untrügliche Wahrzeichen der ursprünglichen Offenbarung, da nur Gottes Offenbarung an die gefallenen Menschen in ihnen das Schuldbewufstseyn zu erzeugen vermag, und der Mensch selbst, in dem Maafse als das Schuldbewufstseyn ächt und stark ist, auch erkennt, dafs es durchaus nicht von ihm hervorgebracht wird (wie gerne würde sich nicht Jeder von diesen Vorwürfen befreien!), sondern Etwas gegebe-

nes ist, durch das Wort, auf dessen Veranlassung es zu erwachen schien. Denn dafs Gott selbst in unmittelbarer Erscheinung von Adam vernommen wurde, während seine Nachkommen in der Regel blofs durch Ueberlieferung das Wort Gottes erhielten, macht keinen wesentlichen Unterschied, da die Kraft des unmittelbar geoffenbarten Wortes zu allen Zeiten, wenn es nicht verfälscht wird, dieselbe bleibt, und von ihr der Eindruck der Wahrheit ausgeht. So hat also jeder Mensch, der in einem religiösen Zusammenhange mit den Vorfahren und den Offenbarungen Gottes an sie steht, eine Kunde erhalten, die ihm mehr oder minder vollständig und unverfälscht ein Wort Gottes in's Herz ruft, und durch deren Ruf er irgend eine Erkenntnifs der Wahrheit erhalten kann, die sich sogleich in ihrer lebendigen Wirksamkeit durch den Widerspruch des Fleisches (der sündhaften Natur) als Wahrheit beweist. Von dieser Erkenntnifs aus kann dann aber auch allerdings der Mensch die fernere Belehrung oder eine neue Offenbarung als wahr erkennen. Wem nur erst durch das Wort: du sollst nicht lügen, das Gewissen rege geworden, wer sich trotz seines Widerstrebens und des aufsteigenden Hochmuths, der sich keiner Sünde will zeihen lassen, zu diesem einzigen Ausspruche des göttlichen Gesetzes hingezogen fühlt, weil er nicht umhin kann, ihn als Wahrheit zu erkennen, und sich diesem Urtheile Gottes hingibt, dem wird auch das Gebot: du sollst nicht stehlen, als Wahrheit einleuchten, so gewifs es ihm, wenn er sich zum Stehlen versucht findet, seiner Natur nach widerlich ist. Jede Offenbarung Gottes wird also nicht nur an derjenigen heilsamen aber schmerzlichen Traurigkeit sicher erkannt, die sie selbst hervorbringt, sondern jede spätere Offenbarung kann auch vermittelst der übernatürlichen Wirkungen geprüft und erkannt werden, die irgend eine frühere in ihrer Erscheinung oder in der Ueberlieferung hervorgebracht hat.

Einen solchen Eindruck von einer frühern Offenbarung Got-

tes müssen wir z. B. gleich bei Kain voraussetzen, denn, als Gott der Herr ihn über die Sünde und ihre Gewalt über den Unfrommen belehren will, setzt er schon eine Kenntnifs der Frömmigkeit und ihrer Folgen, wie der Leidenschaft und ihrer Folgen, voraus (die Erkenntnifs der Sünde aber kommt durch's Gesetz), und fordert ihn dazu auf, diesen Satz mit dem zu vergleichen, was er bereits wisse und erfahren habe: „Ist's nicht also?" u. s. w. (1. Mos. IV, 7.). Einen Menschen, der noch nie Ein Wort von Gott und seinem Willen vernommen, kann man gar nicht auffordern, das, was man ihm sagt, mit seiner Erkenntnifs von Gott zu vergleichen, denn er hat keine. Nachdem aber Kain dennoch gesündiget, benimmt er sich gegen die Offenbarung Gottes ganz wie Adam, darin, dafs er sie durch eine Ausrede abweisen will. Aber seine Ausrede ist trotzige Lüge: „Ich weifs nicht!" und noch mehr, sie ist Zurückweisung der Autorität Gottes. Die Offenbarung Gottes kann er nicht bezweifeln, denn Gott selbst ist ihm mit seinem Worte gegenwärtig und die Gegenwart des allmächtigen und wahrhaften Schöpfers bringt in seinen Creaturen nothwendig das Bewufstseyn ihrer Wahrheit hervor. Aber der Mensch ist frei und kann dem Gotte, den er nicht läugnen kann, trotzen: „soll ich meines Bruders Hüter seyn?!" Hiemit lästert Kain Gott, als lege er ihm Pflichten und Verantwortlichkeiten auf, die er nicht zu übernehmen brauche, wenn er nicht wolle. Er stellt seine Autonomie Gott gegenüber auf, und behauptet, Gott nicht auf jede Frage eine Antwort schuldig zu seyn. Und dies thut er im vollen Bewufstseyn des Gegentheils. Denn unmöglich konnte Kain, den Gott vor dem Brudermorde gewarnt (V. 7.), und der ihn dennoch begangen, der Meinung seyn, er sey Gott keine Antwort schuldig über das Befinden seines Bruders. Auf dieses Bewufstseyn seiner Schuld, das durch die frühern Offenbarungen Gottes an seine Eltern und ihn selbst in ihm erzeugt, und nach der gräfslichen That durch die Frage nach Abel wieder aufgeweckt worden war, beruft sich auch Gott selbst in seinem

Strafworte: „Was hast du gethan?" Denn diese Frage setzt bei dem, an den man sie thut, immer ein Gefühl eines Fehlers oder Verbrechens voraus. Kain aber hat, wie wir sahen, dieses Gefühl niedergekämpft, er hat sich im trotzigen Gefühl seiner natürlichen Kräfte Gott gegenüber aufgerafft und nicht nur, wie Adam, seine Schuld zu verheimlichen gesucht, er hat sogar seine Verantwortlichkeit vor dem offenbaren Gotte überhaupt frech geleugnet. Hierauf ruft Gott sein Schuldbewufstseyn noch mächtiger hervor, indem er nicht mehr nach des Bruders Befinden fragt, sondern nach seiner That; ja er bezeichnet die That: es ist Mord; er bezeichnet ihre Fluchwürdigkeit: Fluch der Erde; er nennt den Mörder: „von deinen Händen;" er spricht auch ihm den Fluch. Und Kain, — er wufste wohl, was Sünde ist, und wufste, dafs beim Herrn Vergebung der Sünden ist (dies war ihm auch schon von früherher bekannt geworden und gibt Aufschlufs über den Glauben seiner Eltern), aber für sich verlangte er sie nicht, er behauptete eigenmächtig, seine Sünde sey gröfser, als die Barmherzigkeit Gottes, und verlangte blofs leibliche Sicherheit (V. 13. 14.). Seine Geschichte ward auch den Nachkommen bekannt (V. 24.). Eva dankt ferner für die Kinder, die sie gebiert, dem Herrn (V. 24.). Man fängt an zu predigen von des Herrn Namen (V. 25.). Henoch wird von Gott weggenommen (C. V. 24.), weil er ein göttlich Leben führte. Lamech erwartet einen Trost von seinem Sohne auf der vom Herrn verfluchten Erde (V. 29.). Wenn also Gott sich fernerhin offenbarte, wenn er zu Noah z. B. redete, so war es nicht schwer, seine Offenbarung als Solche zu erkennen; sie fand ihren Beweis schon in den Wirkungen, die die frühern Offenbarungen Gottes und die daraus abgeleiteten und überlieferten Wahrheiten hatten hervorgebracht, äufserlich im Ganzen und innerlich in den Herzen derjenigen, welche ihr gehorcht hatten. Diese Wirkung der Worte Gottes findet aber der Kraft nach bei Jedem statt, der sie vernimmt; ein Jeder, der nicht sich selbst betrügen und um sein Seelenheil bringen will, mufs der

Wahrheit beifallen, wenn er sie hört; denn die Wahrheit Gottes ist zugleich eine Kraft Gottes, die Menschen zu ihm zu bekehren. So lesen wir in der Schrift, dafs selbst bei den Zeitgenossen Noahs Gottes Geist geschäftig war (C. VI, 3.), ehe sie zu Grunde gingen, und wir müssen hieraus schliefsen, die Offenbarungen Gottes an die Seinen und die Ermahnungen der Frommen seyen an ihnen nicht ohne Einwirkung gewesen, obgleich sie keinen tiefern Eindruck machten, weil jene sie nicht im Gehorsam annahmen (1. Petri III, 20. — 2. Petri II, 5.).

So sehen wir also, dafs die Menschen als freie Wesen durch die Kraft ihres Willens der Wahrheit Widerstand leisten können, zwar keineswegs so, dafs die Wahrheit gar keinen Eindruck auf sie macht, sondern so, dafs dieser Eindruck ihnen nicht zum Heile gereicht. Gott, wo er sich offenbart, offenbart sich auch denen, die nicht glauben werden. Es hängt also nicht von diesen ab, ob sie Eindrücke seiner Offenbarung empfangen wollen oder nicht. Denn dafs sie da oder da geboren und erzogen sind, dafs es dem ewigen Herrscher wohlgefallen hat, sie in diejenigen Verhältnisse zu setzen, in denen sie sich einmal befinden, dafs sie auch in einer gegebenen und geschichtlichen Beziehung auf eine frühere oder eine gleichzeitige Offenbarung stehn, hängt alles nicht von den Menschen selbst ab; aber keinen Nutzen zu haben von alle dem, den ewigen Gewinn seiner Seele, der durch diese Anordnung Gottes dargeboten wird, zurückzustofsen und jede Segnung in Fluch zu verwandeln, das steht dem Menschen frei. So sind wir alle in mannigfacher, in tausendfacher Berührung mit den Worten Gottes von Jugend auf. Wir sind keine Heiden, wir leben nicht in der Zeit der ἀγνωσία, da Gott die Sünden übersieht. Wir sind Rechenschaft schuldig für jeden guten Eindruck, den wir von der Bibel erhielten, geradezu durch Lesen und Anhören ihrer Worte, oder auf indirecte Weise in der verschiedensten Gestalt, da Gottes Sauerteig den Brodteig dieser Welt in unsern Gegenden schon so sehr durchdrungen hat, dafs wir überall, wenn wir nur dar-

auf achten wollen, wahren Zeugnissen von Gott begegnen, die gewiſs einen heilbringenden Einfluſs auf unsere Seele ausüben können, weil sie aus Gottes urkräftigen Offenbarungen abstammen. Wollen wir also unser Herz der Wahrheit nicht verschlieſsen, so dringt sie auf hundert Wegen in dasselbe ein; ein einziges Wort kann uns ergreifen; der Anblick eines *Ecce homo* kann uns mit unauslöschlicher Liebe zu dem Heilande erfüllen (wie den Grafen Zinzendorf in der Düsseldorfer Gallerie); eine Musik kann in uns eine Sehnsucht, einen tiefen Drang nach Heil und Frieden erregen, der uns gewaltig zum Lebensborne der Offenbarung hintreibt; ein unerwartetes Ereigniſs, eine langwierige Krankheit, ein plötzliches Unglück, ein Fehltritt selbst, kann in uns die Erinnerung an die in der Kindheit empfangenen Lehren erwecken, kann uns Tod und Gericht vor die Augen stellen, oder irgend eine eindringliche Heilswahrheit zu Gemüthe führen; ja, wer hat nicht oft, ehe er die Wahrheit lieben lernte, in ganz gewöhnlichen, selbst schädlichen Büchern, in Zeitungsblättern, Romanen u. dgl. einen Satz, eine Thatsache, eine bloſse Anspielung oder leere Phrase getroffen, die ihn plötzlich afficirte, die ihm ärgerlich war, über die er wegsprang, die er sich aus dem Kopfe schlug, weil ihm daraus eine Kraft der Wahrheit entgegentrat, die wahrlich im Stande gewesen wäre, ihn zu bekehren, die ihn gezwungen hätte, alle seine Ansichten, ja seinen ganzen Wandel, sein Herz und Leben durchaus umzugestalten, der Welt, seinen jetzigen Verhältnissen und den träumerischen Hoffnungen auf zukünftigen Lebensgenuſs zu entsagen und denjenigen gleich zu werden, ja sie als ältere Brüder anzuerkennen, die er bis jetzt als beschränkte oder heuchlerische Finsterlinge verachtet und verlacht hatte? O, daſs sich nur Jeder in jedem Augenblicke vor einer Zurückweisung, vor einer bloſsen Aufschiebung der heilsamen Erkenntniſs seines Zustandes und der Barmherzigkeit unsers Gottes und Heilandes hüte! Nie weiſs der Mensch, wie oft ihm noch die Rettung angeboten wird, die er so oft verschmähte, noch auch, wie weit eine neue Ver-

schmähung ihn selbst für künftige Wahrheiten unempfänglich machen, verblenden und verstocken wird, sie weiſs nicht, wann die Langmuth Gottes über ihn zu Ende geht und der gerechte Zorn über seinen Trotz ihn zum Gerichte reif macht.

Will aber ein Mensch dennoch widerstreben, und sich nicht zur Buſse bequemen, so sind zwei Arten des Widerstrebens möglich. Entweder er widerstrebt der Offenbarung Gottes, so hell und klar sie auch vor ihm steht, einen so starken Zeugen sie sich auch in seiner eigenen Brust erweckt, trotzig und in's Angesicht wie Kain. Er kann sie nicht leugnen, aber er unterwirft sich ihr nicht. Dies wird am meisten bei denjenigen der Fall seyn, die selbst Augen- und Ohrenzeugen einer Offenbarung sind, ohne sich zu bekehren. Die Pharisäer sahen Christum und seine Wunder, sie können nicht leugnen; jedes Wort aus seinem Munde ist ein zweischneidiges Schwert, das in ihre Seelen dringt; da nennen sie ihn einen Besessenen, ein Werkzeug Satans, und er kündigt ihnen an, daſs die Sünde gegen den heiligen Geist nimmer vergeben wird, weder in dieser, noch in der andern Welt. Nicht so oft ereignet sich das bei denjenigen, die die Offenbarung bloſs durch Ueberlieferung erhalten; sie suchen viel lieber, ihr zu entweichen, die Wirkungen derselben in ihrem Innern zu unterdrücken und so das Zeugniſs für dieselbe, das sie in sich selbst tragen, zu ersticken. Sie horchen und gehorchen ihr nicht, sondern fahren ganz so fort, wie sie bisher lebten, ja oft noch leichtsinniger, willkührlicher, mit mehr Leidenschaft oder Zerstreuungssucht (Matth. XII, 45.), ganz so, wie es zu den Zeiten Noahs war: „sie aſsen, sie tranken, sie freieten und lieſsen sich freien, bis an den Tag, da Noah zu der Arche einging, und sie achteten's nicht bis die Sündfluth kam, und nahm sie alle dahin." (Matth. XXIV. 38. 39.) In dieser unglückseligen Kunst, sich selbst zu betäuben, zu zerstreuen mit Vergnügungen und puren Nichtswürdigkeiten, die bloſs zur Zerstreuung erfunden sind, oder sich zu versenken in ernsthafte Beschäftigungen, die eben so leicht und weit von

Gott abführen, wenn sie nicht im Glauben unternommen werden, und wirklich auch öfters eben so nichtswürdig und aller Ernsthaftigkeit ungeachtet eben so lächerlich sind, als jene Spielereien, hat es der Mensch erstaunlich weit gebracht, und dennoch — so aufserordentlich ist die Kraft der Offenbarung — kann er sich noch nicht ganz losmachen von dem Gedanken: wie, wenn es doch wahr wäre? oder: sollte es mit dir nicht anders seyn? Er merkt wohl auch, wenn er jemals stärkere Eindrücke erhielt, oder doch durch seine Verhältnisse mit den göttlichen Wahrheiten in nähere Berührung gesetzt ist, dafs diese Unruhen ihm von daher kommen, und es mufs daher in seinem Interesse liegen, nicht nur diese Unruhen, die Wirkungen der Offenbarung Gottes in seinem Herzen zu unterdrücken, sondern auch die Quelle selbst ein für alle Mal zu verstopfen, die Offenbarung selbst kurzweg zu leugnen. Dies Beginnen hat aber Schwierigkeiten (einmal begonnen, setzt es sich schon leichter fort): Entweder ist man selber Zeuge einer solchen Offenbarung und kann sich dann ihrer doch nicht ganz erwehren, so wenig als Pilatus, die Herodianer und Sadduzäer, trotz des Bestrebens, sie bestmöglich zu ignoriren; ja man kann genöthigt seyn, sich mit ihr abzugeben; man kann von ihr überwältigt werden und gezwungen, das übernatürliche Factum in ihr anzuerkennen, um sie entweder anzunehmen oder zu lästern. Oder man weifs von der Offenbarung nur durch Anderer Zeugnifs, und man scheint es leichter, ihre Existenz zu leugnen und wegzuraisonniren: „*Si testimonio autoris cuiuscunque de commercio cum numine et veritate per eius operationem cognita credas, nonne metui debet, ne is aut fraude utatur aut sensuum et phantasiae imposturis deceptus ad deum referat, quod de suo desumsit? si denique ab aliorum, ad quos veritatem detulit, iudiciis pendeas, ea valde lubrica et incerta videntur, praesertim in generis humani infantia ac barbarie, quae valde proclivis est ad opinionem de numinis praesentia et operatione, in rebus etiam naturalibus,*

sed rarius obviis, inaudibis, et iis, quorum spectata utilitas, causa occulta fuit." (*cfr.* Doederlein *institutio, P. I, p. 14.*). Aber die Kraft der Offenbarung, die nicht in ihrer sinnlichen Erscheinung liegt, sondern im Worte, bleibt dieselbe, und immer noch erweckt sie im Menschen jene Gewissensregungen, die mit dem positiven Gesetz Gottes übereinstimmen und zur Annahme der Offenbarung hindrängen. Und diese Gewissensregungen haben auch immer noch einen Stützpunkt in der Sinnenwelt, einen äußerlichen Beweis ihrer Richtigkeit, dessen sie freilich nicht bedürften, wenn der Mensch aufrichtig prüfen wollte, der aber gegeben ist, um dem Menschen, selbst wider seinen Willen, ein anschauliches Wahrzeichen und Monument der göttlichen Offenbarung unter die Augen zu stellen, damit er, dies geistig sinnliche Wesen, von allen Seiten, außen wie innen, ein Zeichen der Wahrheit habe. Und dies äußere Zeugniß ist, recht betrachtet, gleich groß zu allen Zeiten der Offenbarungsgeschichten; es ist nicht größer beim Eintritt der Offenbarung selbst in ihren nächsten Folgen, den Wunderzeichen, welche die Gemeine Gottes zu sammeln dienen, als im Verlauf der Zeit, wenn die öffentlichen Wunderzeichen ihren Zweck erfüllt und aufgehört haben, und nun ihr Werk, die Kirche des Herrn als eine große, wundervolle Zeugin der Thaten Gottes dasteht (Lessing, in Twestens Dogmatik B. I, S. 375, zweite Anm.), nebst dem ganzen Umkreise von Erscheinungen in Staat, Kunst, Wissenschaft, bürgerlichem und häuslichem Leben, die von der Offenbarung ausgingen (Vgl. in Bezug auf das Christenthum ebendas. S. 368 f., und die Anm. S. 359. Steffens, unsere Zeit und wie sie geworden, 1r Bd.). In der That gehört auch ein nicht geringerer Grad von Unverschämtheit und eine durch lange Bestrebung hervorgebrachte Frivolität des Herzens oder dialektische Zweifelsucht dazu, den historischen Zeugnissen für die wundervolle Entstehung und Einführung des Christenthums den Glauben abzusprechen und gegen die ausgedehnten, übernatürlichen, auf ein Wunder in der

Entstehung hinweisenden Wirkungen desselben in der Geschichte vieler Einzelnen und ganzer Nationen seine Ohren zu verschlieſsen, als es zur Zeit der wunderbaren Offenbarungen selbst dazu gehörte, die Wunder zu ignoriren und der unbedeutenden Neuerer zu lachen, welche durch ein paar, freilich unbegreifliche, Gaukelwerke die ganze Welt zu den finstern und schwärmerischen Ideen ihrer Ascetik und Mystik bekehren wollten. Welche auſserordentliche Verachtung des Christenthums gehört nicht dazu, mit Schiller es „unbegreiflich" zu finden, „daſs die belebende Kraft nur in einem so kleinen Theile der Welt (unter der Christenheit) wirksam ist, und jene ungeheuren Völkermassen für die menschliche Perfectibilität ganz und gar nicht zu zählen sind," ohne nur daran zu denken, ob es nicht von jener unbegreiflichen Thatsache, jener übernatürlichen Offenbarung Gottes unter einem vorerwählten Theile der Menschen herrühren möge, die man ob einigen und den äuſserlichsten ihrer Wirkungen (auf Staat, Kunst, Wissenschaft) zu vergessen liebte? — Welche Willenskraft muſs also den Menschen zu Gebote stehn, selbst bei so absurden Entschlüssen, wie der ist, nichts des Schönen und Guten, was seit der Verbreitung des Christenthums auf Erden sich bildete und ausbreitete, auf die Rechnung des Christenthums zu setzen! Und wie stark dieselbe Willenskraft sey, um selbstgeschaute Wunder zu leugnen, beweist das Wort Voltaire's, er würde ein Wunder nicht glauben, wenn er es auch selbst sähe, am hellen Mittag und auf offenem Markte; und das gewiſs nur, um die Autorität seiner Vernunft nicht fahren zu lassen, weil er meinte: „wenn man nur durch die Vernunft urtheilen will, so muſs man alles Wunder, alle Weissagung entfernen" (Schlegel, Kirchengeschichte des 18. Jahrhd. B. I, S. 353.). Dasselbe aber ist auch mit den Regungen des Gewissens der Fall; wie sie der Mensch nicht von Natur und nothwendig besitzt, so kann er sie auch wieder unterdrücken und verdrängen, statt sich von ihnen zu der Quelle der Wahrheit leiten zu lassen, aus der sie flieſsen.

„Unsere Grundsätze (schrieb d'Alembert an den Prinzen Ludwig, nachmaligen Herzog von Würtemberg), wenn sie wohl verstanden werden, setzen uns über Alles hinweg, und wenn es möglich wäre, dafs wir böse und verderbt würden, so würden sie auch die Gewissensbisse verstummen machen, welche nur eine unnöthige Marter einer Seele ohne Kraft sind" (vergl. Der christl. Beobachter, 1816. 1. Heft, S. 49—58.)

Wir können also auf keinen Fall behaupten, die Kennzeichen einer Offenbarung seyen der Art, dafs sie sich durchaus nicht abläugnen lassen, sondern jeden mit Nothwendigkeit zur gläubigen Annahme ihrer Wahrheit zwängen, denn dies wäre sowohl gegen die Natur der Offenbarung selbst, als gegen die menschliche Freiheit, weil diese von jener nicht aufgehoben, sondern bestätigt wird. Dies schliefst aber keineswegs aus, dafs die Offenbarung sich selbst auf zuverlässige Weise als wahr erwiese, selbst demjenigen, der diesen Beweis nicht gerne sieht. Nur ist die Wirkung der Offenbarung nie von solchem Einflusse, dafs sie zur Annahme zwänge, wie dies z. B. bei den mathematischen Anschauungen der Fall ist, die nicht mit dem freien Willen zusammenhängen, sondern auf nothwendigen objectiven Verhältnissen beruhen. Die Offenbarung dagegen ist Etwas im Gebiete der Freiheit (der Geschichte) für die freie Seele von Gott frei gegebenes, Etwas geschichtlich geistliches, und die Art, wie sie sich als wahr erweist, trägt ganz den Charakter ihrer N a t u r. Auch sie ist theils g e s c h i c h t l i c h, in dem Wunderbaren der Offenbarung, wovon wir nun im Vorbeigehn redeten, weil wir es nicht unberührt lassen konnten, aber erst später behandeln dürfen, theils g e i s t l i c h (geistig in Bezug auf das Heil der freien Seele), wie wir dies h i e r erörtern müssen. Dies Beides ist aber dermafsen der Natur der Offenbarung entsprechend und insofern auch vernünftig, dafs es uns verdächtig vorkommen müfste, wenn für die Wahrheit der historischen Offenbarung ein speculativer Beweis geführt, wenn die Heilswahrheit bei Jemandem auf Naturanschauung begrün-

det, oder ihm andemonstrirt werden könnte (vrgl. oben S. 19). Ja, wir könnten in diesem Fall uns für überzeugt halten, dafs was uns auf solche Weise mit Nothwendigkeit sich aufdringe, keine das Heil unserer Seele übernatürlich bewirkende Kraft, sondern eine natürliche Erkenntnifs sey, die auch, wie die andern der Art, nach dem Falle dem Menschen blieb, und also, die Folgen des Falls aufzuheben, kraftlos wäre. Dennoch, behaupten wir, ist die Erkenntnifs von der Wahrheit der wahren Offenbarung zuverlässig und also hinlänglich für ihren Endzweck, wie ihrer Natur entsprechend. Diese Beweiskraft modificirt sich aber bei verschiedenen Subjecten verschieden, weil es die Offenbarung mit der Subjectivität zu thun hat, nach dem verschiedenen Verhältnisse eines Jeden zur Offenbarung. Das erste Verhältnifs haben wir nun zuerst darzustellen getrachtet und auf es bezieht sich das erste Merkmal der Offenbarung. Es ist das Verhältnifs der Offenbarung zu demjenigen Menschen, der sich im Zustande des Falls befindet, ohne in diesem Zustande eine Offenbarung erhalten zu haben. Ihm erscheint sie als Etwas fremdes, erschreckendes, strafendes, dem man entfliehen müsse (Beispiel: Adam, worüber zu vrgl. *H. Zwinglii commentarius de vera et falsa religione, Articulo de religione init.*). Von ihm gilt im vollen, unbeschränkten Sinne, was Paulus an die Korinther schreibt: „der natürliche (seelische) Mensch fafst das nicht, was vom Geiste Gottes kommt; denn es ist ihm eine Thorheit; und er kann es nicht erkennen, denn es mufs geistlich gerichtet werden" (1. Kor. II, 14.); womit man folgende erklärende Sätze Melanchthons vergleichen kann: „Da wir als Kinder des Zorns geboren werden (Ephes. II, 3.), werden wir ohne den Geist Gottes geboren. So lange aber im Menschen der Geist Gottes nicht ist, denkt, liebt, sucht er nur das Fleischliche; daher ist im Menschen die Verachtung und das Nichtbewufstseyn Gottes" u. s. w. (Vergl. ähnliche Aussprüche Zwinglis in der Ev. K. Z. 1828. S. 377.). Und kurz vorher: „Es vermag das Fleisch oder die menschliche Vernunft nicht

die Augen auf das leuchtende Gesetz Mosis zu heften, deshalb wirft es einen Schleier darüber hin." (*Loci theol. ed.* 1521. *Vis peccati, in fin.*). Gerade dies aber, daſs die göttliche Offenbarung dem natürlichen Menschen als Thorheit erscheint, als widersprechend seiner verdorbenen Natur, d. h. seinem verkehrten Willen nebst allen den durch ihn verdorbenen Seelenvermögen und Kräften, ist der erste, der für diesen Zustand allein mögliche, aber zugleich ein zuverläſsiger und der auf diesem Standpuncte allein zuverläſsige Beweis ihrer Wahrheit. Denn indem Gottes Offenbarung in dem Menschen einen Widerwillen gegen sich erregt (Röm. VII, 7. 8.), so daſs er lieber wollte, sie wäre nicht da, und sich ihr zu entziehen sucht, beweist sich die Wahrheit, die sie enthält, daſs der Mensch ein Sünder sey, und die Existenz der übernatürlichen Offenbarung selbst, die gar nicht zu existiren brauchte, wenn der Mensch mit Gott so verbunden, ihm so unterwürfig wäre, daſs er jede Offenbarung Gottes annähme, und die nur existirt, weil er ein Sünder ist. „Denn dieweil die Welt durch, bei und wegen ihrer Weisheit Gott nicht erkannte in seiner Weisheit, so gefiel es Gott wohl, durch die Thorheit der Predigt zu retten die, welche glauben würden. Denn das Thörichte Gottes ist weiser als die Menschen und das Schwache Gottes mächtiger als die Menschen" (Kor. I, 21. 25.). Mit andern Worten, wie Gott den Reinen als rein erscheint, so muſs er auch mit seinen Thaten den Verkehrten verkehrt erscheinen (Ps. XVIII, 24.). Diese thöricht scheinende Offenbarung Gottes ist aber mächtig, sich die Herzen zu unterwerfen, die Thoren weise zu machen, und die Verkehrten zu bekehren. Die Bekehrung beginnt nun sogleich mit der Erkenntniſs, daſs wir selbst verkehrt seyn müssen, weil Gottes Offenbarung uns nicht zusage. Und hier ist keine Täuschung möglich, jedes Wort an unsere Seele, das dem natürlichen Menschen zuwider ist, ist nothwendig in seinem Ursprunge Etwas übernatürliches und göttliches (insofern es ihm zuwider ist), weil in ihm selbst nichts Moralisch-gutes

ist," so wenig, als in der ganzen verdorbenen Menschennatur. „Die einzige Religion, die der Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande zuwider ist, die alle unsere Vergnügungen angreift, die Anfangs immer dem allgemeinen Menschenverstande zuwider scheint, ist die einzige, die immer existirt hat" (Pascal, *pensées*, P. II, A. IV, 9. vgl. den ganzen trefflichen Artikel). Und so sagt denn auch Augustin mit Recht in Bezug auf die unvernünftig (nicht vernehmend, ungehorsam) gewordene, natürliche Vernunft: *Credo, quia absurdum est*. Dieser Gesichtspunkt, den das Evangelium und die Orthodoxie aufstellt, und den die Apologetiker gewöhnlich fast ganz vergessen und überspringen, ist selbst auch dem natürlichen Menschen dergestalt zuwider, dafs dadurch seine Wahrheit auf's Schlagendste bewiesen wird. Denn hier stimmt die Wirkung der Lehre dermafsen mit der Lehre selbst überein, dafs diese als göttlich erscheinen mufs. „Keine andere Religion, als die christliche, kann also von denen angenommen werden, die wissen, dafs sie nur des Hasses werth sind" (Pascal *ibid.*).

Indefs gilt dies Alles absoluterweise nur von dem ersten, natürlichen Zustande und Standpuncte des Menschen, da noch nichts Göttliches in ihn übergegangen, noch nichts wahrhaft Liebenswürdiges in ihm, da er selbst noch dem Bunde Gottes fremd und feind ist nach seiner Denkungsart in bösen Werken (Kol. I, 21. Röm. V, 10.). Sobald die Offenbarung an ihn ergangen, ändert sich das Verhältnifs, denn sie ist eine Kraft Gottes, wie sich's nicht anders denken läfst, und wie die Bibel sie ausdrücklich nennt. Sie ist mächtiger als der Mensch und vermag in ihm die Unterwürfigkeit und den Glauben zu wirken. Die Anerkennung der Offenbarung und die Unterwürfigkeit unter sie kann aber nach und nach gewirkt werden, der Mensch kann Gott versuchen und seine Langmuth auf die Probe stellen. Aber das Wort der göttlichen Weisheit, selbst wenn es durch erleuchtete Weise unter den Menschen in verschiedener Gestalt wiederholt wird, ist gleich eingeschlage-

gleich Stacheln, wider die es schwer wird zu löcken (Pred. XII, 11. vergl. Gesch. IX, 6.). So hat denn der Mensch, der das Gesetz Gottes vernommen hat, in gröſserem oder geringerem Grade ein Zeugniſs in sich selbst für das Gesetz, sey's daſs er bloſs keine Ruhe und keinen Frieden hat mit dem Bewuſstseyn, dies rühre daher, weil er sich ihm nicht unterwarf, und daſs sich die Gedanken wie früher gegenseitig verklagen und entschuldigen, also unter sich zerworfen sind, ohne festen Grund und Halt, aber nicht mehr ohne bestimmte Beziehung, als bloſses Zeichen der durchgängigen, aber nicht zum Bewuſstseyn gebrachten Unklarheit und Zerfallenheit des Innern, sondern mit bestimmter Beziehung auf die Verwerfung des Gesetzes; sey's daſs der Mensch wirklich das Gesetz annahm und nun in Kampf kam, sowohl mit sich, den er nicht gänzlich zu bezwingen, als mit dem Gesetz, dem er nicht gänzlich zu gehorchen vermag. In dem ersten Falle gleicht der Mensch natürlich noch sehr dem Menschen im natürlichen Zustande, der aber erst die erste Offenbarung empfängt. Aber er hat zum Zeugnisse für die göttliche Uebernatürlichkeit der Offenbarung nicht nur das Widerstreben seiner ungöttlichen Natur gegen dieselbe, sondern auch durch die Wirksamkeit der Offenbarung selbst ein Zeugniſs des heiligen Geistes für sie, der anfängt mit ihm in Streit zu liegen und zwischen seinen Gedanken zu richten (1. Mos. VI, 3.). Im zweiten Fall, da der Mensch die Offenbarung nicht zurückstieſs, geht diese Thätigkeit des Geistes Gottes schon in die Thätigkeit seiner Seele über und eignet sich diese an; der Mensch williget ein, daſs das Gesetz gut sey und will es erfüllen, aber das Vollbringen fehlt ihm; so thut er nicht, was er will, und weiſs nicht, was er thut; er hat Lust an dem Gesetz nach dem inwendigen Menschen, sieht aber ein ander Gesetz in seinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz Gottes, welches schon in sein Gemüth eingedrungen ist; er ist gefangen genommen in der Sünde Gesetz, welches in allen Gliedern seines natürlichen Lebens ist (Röm. VII, 15 — 23.). Erhalten

halten nun diese zwei Klassen von Menschen eine neue Offenbarung Gottes, so werden sie beide dieselbe, wie wir gesagt haben, an der Uebereinstimmung ihres Inhalts und ihrer Wirkungen (nicht nur unter ihnen selbst, sondern auch) mit der frühern Offenbarung erkennen und von jeder falschen unterscheiden können, weil das Reich der Finsternifs, aus dem die falsche Offenbarung kommt, nicht die Offenbarungen Gottes bekräftigen wird; daher sich auch der Herr selbst immer auf das Zeugnifs der frühern Offenbarung beruft (Joh. V, 46 f. u. a.) und den Verdacht eines Mangels an Uebereinstimmung auf's Bestimmteste und von vorne herein abweist, durch die Erklärung, er wolle Gesetz und Propheten nicht auflösen, sondern voll machen und erfüllen (Matth. V, 18 f.).

Indefs findet hierin zwischen den oben bezeichneten Klassen derjenigen, die schon eine Offenbarung empfangen haben, ein nicht zu vernachläfsigender Unterschied statt, der uns schnell von dem negativen Kennzeichen der göttlich übernatürlichen Offenbarung (dem Widerspruch der ungöttlichen Menschennatur) auf das positive Kennzeichen führt, welches der zweiten Klasse eigenthümlich ist. Diese unterscheidet sich, wie wir angaben, überhaupt dadurch von der ersten, dafs diese Empfänger der Offenbarung ihrer Wirksamkeit den Eintritt in ihren Willen gestatteten und daher anfingen, beizustimmen, woraus denn ein Gesetz des Gemüthes sich bildete, mit dem das Gesetz ihrer sündhaften Natürlichkeit im Widerspruch steht. Hat also ein solcher Gehorsamer eine positive Wirkung der Offenbarung in seinem Innern, die durchaus nicht natürlich ist, weil sie ja wider seine Natur stritt und streitet, und fühlt er nicht nur eine negative Wirkung derselben, wie auch der Ungehorsame, in dem Aufruhr und dem verzehrenden Widerstreite seiner Gedanken von wegen dieses Ungehorsams; so hat auch der Gehorsame nicht nur ein negatives Zeugnifs von der göttlichen Uebernatürlichkeit jener Erscheinung, die sich als Offenbarung des Verborgenen ankündigte und ihm bewährte, sondern auch ein po-

Wenn nun ein Jeder, der aus dem heiligen Geiste wiedergeboren ist, dem Worte glaubt, das die heiligen Männer Gottes im Geiste geredet haben (denn die Inspiration ist die höchste Potenz der Offenbarung), weil der Geist dem Worte, durch das er sich mittheilt, Zeugnifs gibt und in sich selbst Zeugnifs ist, weil derjenige Gott, dessen Wort man aufnimmt nicht als Menschen-, sondern als Gottes-Wort, auch in den Herzen deren, die es aufnehmen, kräftig wirkt (1. Thess. II, 13.): so kann umgekehrt der Geist demjenigen nicht inwohnen, der nicht das Wort Gottes im Glauben erfafst (Joh. VIII, 47.), und ihm also auch nicht dasjenige Zeugnifs ablegen, das er selbst für den Gläubigen ist. Aber auch der Ungläubige erhält, wie wir zeigten, vom Geiste Gottes, der für ihn freilich noch kein Geist des Glaubens (2. Cor. IV, 13.) seyn kann, ein Zeugnifs gleichsam von aufsen herein, das aber nicht nur für ihn genügend ist, sondern gerade auch darin sich als wahr erweist, dafs es seinem ganzen Zustande durchaus angemessen und einzig angemessen ist, indem der Geist ihn um des Unglaubens willen in seinem Herzen straft (Vergl. Joh. XVI, 8 f.). Und so ist es denkbar, dafs die Offenbarung für Jeden, für den sie überhaupt vorhanden ist, auch ein Zeugnifs mit sich führt, ja selbst ist, in ihrer innerlichen Wirksamkeit, entsprechend dem geistlichen Bestandtheile ihrer Natur, ihrer Idee, ihrem Zwecke. Was das andere Bestandtheil betrifft, das geschichtliche, so werden wir auch in ihm die gehörige Beweiskraft nachweisen, da, wo wir bequemer davon reden und auf die Einwendungen Rücksicht nehmen können. Was diese Darstellung selbst betrifft, so darf sie den Theologen nicht befremden, selbst wenn sie seinem Herzen noch fremd ist, da nicht nur das ihm durch die Schrift schon wenigstens im Allgemeinen bekannt seyn mufs, dafs das Wort Gottes, das in jeder Offenbarung vorhanden ist, wie der Lebenskeim im Saamenkorne, eine Kraft Gottes heifst (1. Cor. I, 18. Hebr. IV, 12.), sondern auch das, dafs diese Kraft Gottes zuerst einen geistlichen Tod wirkt durch ein Aufheben der

Sünde (Röm. VII, 9. 10.), insofern sich die Natur gegen Gottes Gesetz empört und so die Sünde selbst durch das Gute den Tod wirkt (V. 13.); dann aber auch anfängt, sich den Menschen anzueignen und seiner Willenskraft sich als Gesetz aufzudrängen (νομος του νοος), obgleich er selbst im Grunde und im Ganzen noch fleischlich und mit Widerstreben seiner bessern Erkenntniſs ein eifriger Knecht der Sünde ist (σαρκικος, πεπραμενος ὑπο την ἁμαρτιαν), bis er endlich durch Gottes Gnade in Jesu Christo eine neue Existenz gewinnt, indem der Geist in ihm seine Wohnung aufschlägt und nun das Gesetz des Geistes in ihm herrscht (νομος του πνευματος), der nur auf Leben und Frieden denkt; und da dem Theologen ferner bekannt seyn muſs, daſs alle ältern rechtgläubigen Dogmatiker der heiligen Schrift (als der vollständigen Heilsoffenbarung) nicht nur das gesetzgebende und schiedsrichterliche Ansehn (*auctoritas normalis et judicialis*) zuschrieben, sondern auch die höchste Wirkungskraft (*efficacia*) zur Bekehrung des Menschen (d. h. zur Abkehrung von seinem natürlichen Verderben u. s. w. und zur Zukehrung gegen Gott). „Für das Christenthum wenigstens (sagt Dr. Tholuck) gibt es nur Ein positives Kriterium: „„daſs es sich kühn und frei in das trotzige Herz hineinstellt, mag es dampfen oder brechen, und zu ihm spricht: Ich beuge mich nicht vor dir, beug' du dich vor mir!"" Thatsächlich wird die Sünde im Menschen erfahren, thatsächlich ihre Vergebung" (Lehre von der Sünde und vom Versöhner, 2. Ausg. S. 285, vergl. S. 285 und 286. ganz und Twestens Dogmatik I, 340 — 342. 353.). Eben so wenig kann es aber auch befremden, wenn wir hienach es als einen Fehler bezeichnen, daſs die neuern Theologen jene ersten Wirkungen der Offenbarung, den negativen Widerspruch der Natur, und die nachfolgende Entzweiung des Menschen in sich selbst, groſsentheils übersehn und das Höchste sogleich auch für das Erste ausgeben, „die religiöse Einigung und Belebung des Herzens" (vrgl. D. Sack, Apologetik S. 83.), ein Fehler, der sonst mit der dogmatischen Geringschätzung des Alten Testam.

wesentlich zusammenhängt, und mit dieser in gleichem Maaße hervortritt (am Stärksten also bei Schleiermacher). Denn diese selbst setzt ja „ein gespaltenes und gebrochenes Herz" voraus; auch die Offenbarung Gottes im Wort, wie die in Christo, kann nicht ein Arzt für Starke seyn; Gott muſs verwunden, ehe er heilt, und tödten, ehe er lebendig macht, durch das Schwerdt seines Mundes. Erst nachdem des Menschen „Gefühl einen persönlichen Gott ersehnte, ohne ihn zu haben," der Wille dem Gesetze beifiel, ohne es realisiren zu können, der Verstand in der Offenbarung Wahrheit fand, ohne daſs sie ihm in der Gewiſsheit der Gnade ein Licht des Lebens wurde, und so der Mensch in Entzweiung mit sich selbst starb, erfolgen die „Lebendigmachung und die wenigstens anfangende Einigung," welche natürlich Eins sind (wie von D. Sack S. 84 zum Theil anerkannt wird).

Es fragt sich jetzt noch kürzlich, wie sich unsere Ansicht von der Kraft der Offenbarung, sich selbst in dem Menschen als göttlich übernatürlich negative und positive zu erweisen, zu den Behauptungen Hrn. W.s verhalte. Er stellt uns darin die doppelte Wahl, entweder einem blinden Instincte zu folgen, oder die richtende Autorität der Vernunft anzuerkennen, bei Annahme einer Offenbarung. Beide Anforderungen werden natürlich von uns gleich sehr zurückgewiesen. Denn in jedem dieser beiden Fälle würden wir im Menschen eine natürliche Kraft anerkennen, die mit der übernatürlichen Offenbarung übereinstimme, und so würden wir zugestehn müssen, daſs einerseits der Zustand des Menschen nicht so gefährlich sey, da er ja noch einen Instinct für die Wahrheit oder gar die höchste Schiedsrichterin der Wahrheit in sich habe, andrerseits aber die Offenbarung selbst nicht so ganz übernatürlich und göttlich, da sich in der verdorbenen Natur Harmonirendes vorfinde, und da sie selbst von Menschen Zeugniſs nehme. Wir können aber die beiden Theile der uns vorgelegten Alternative zugleich verwerfen, da dieselbe gar nichts Nothwendiges in sich

hat; man kann und soll die Offenbarung weder aus Instinct, noch der Vernunft zu lieb annehmen, denn der natürliche Instinct und die fleischliche Vernunft sind ihr gleich sehr entgegen, sondern aus Kraft der Offenbarung selbst, wie sie unser Herz, Gefühl, Vernunft, Wille und Trieb zugleich, ergreift, und ihnen mit Vernichtung des Lebens der sündhaften Natur ein neues, übernatürliches gibt; denn die göttliche Offenbarung, zu der wir uns bekennen, hat nicht nur, wie die vorgeblichen auch vorgeben können, „die Würde einer göttlichen, übernatürlichen und wunderbaren Offenbarung" (worauf Hr. W. allein Rücksicht nimmt), sondern auch eine göttliche, übernatürliche und wunderbare Kraft. Wie wir aber die beiden Theile der Alternative, die uns Hr. W. verschlug, um unsers ganzen Bewufstseyns und darnach auch um der Consequenz unserer Lehre willen verwerfen mufsten, so haben wir auch positiv einen dritten Weg eingeschlagen, der jenen beiden entgegengesetzt ist. Was die Verschiedenheit unseres praktischen Weges in der Erkenntnifs Gottes von der vorgeschlagenen Veranstaltung einer Vernunftprüfung betrifft, so mögen folgende Worte des angeführten christlichen Apologeten (mit dem wir ja in Bezug auf das Gröfste und Höchste übereinstimmten) ihn noch zum Ueberflusse angeben und bestätigen: „Es ist aber hiebei sehr wichtig, den Unterschied dieses Kriteriums von einem in neuerer Zeit postulirten Rechte der Vernunft, über die Offenbarung zu richten, wohl zu unterscheiden. Diese Forderung nimmt auf die Herzenserfahrung keine Rücksicht, sondern will vor und aufser dieser göttlichen That messen nach eingeschränkten [willkührlich bestimmten] Vernunftideen, und geräth auf diese Weise unmerklich in eine Abwehrung der lebendigen Herzenserfahrung. Unser Kriterium besteht in dieser selbst, von welcher aus sich ein geeinigtes und reines Denken so wie Fühlen über das menschliche Gemüth ausbreitet" (Sack, a. a. O.). Oder mit kurzen Worten: die Offenbarung will und kann durch den Glauben im Menschen ein neues Bewufstseyn, Gottes und

seiner selbst, als eines aus Gnade zum Kinde angenommenen Sünders, setzen. Dieses Bewufstseyn seiner selbst in Gottes Gnade und in Gott (Christo) ist die höchste Gewifsheit, wie sie das höchste Gut überhaupt wesentlich einschliefst. Eben so sehr mufs aber auch der Unterschied zwischen den angegebenen Wirkungen der Offenbarung, durch die sie sich als unmittelbar und göttlich erweist, von jedem natürlichen Instincte des Menschen in die Augen fallen, und wir dürfen unsere Leser nicht mit Wiederholungen ermüden. Nur mag es noch gut seyn, die Kirchlichkeit unserer Lehre über das neue Gottes- und Selbstbewufstseyn und den Vorzug der Gewifsheit, die sie geben kann, von der, welche der Rationalist verspricht, kurz darzuthun. Das Erste geschieht wohl am Besten durch folgende Worte eines gewifs nicht für uns partheiischen Schriftstellers (Prof.s Hase): „Die altkirchlichen Dogmatiker betrachten die Religion als unmittelbares und höchstes Leben selbst, über welches gar kein Zweifel statt findet. Ihnen scheint sonach die Religion das Selbstbewufstseyn selbst, wiefern es sich im nothwendigen Verhältnifs zur Gottheit anschaut, woran auch nie ein Philosoph gezweifelt hat" u. s. w. (*Hutterus redivivus*, S. 5. vgl. §. 42. S. 106 — 108.). Hiemit verbinden wir folgende bündige Worte eines alten, ausgezeichneten, reformirten Theologen: „Erst wenn er Gottes Geist erhielt, der durch sein Wort wirkt und die aus ihm hervorleuchtenden Strahlen der Gottheit in die nun geöffneten Augen des Glaubens giefst, achtet der Mensch als Gläubiger ernsthaft auf die Offenbarung, liebt die Wahrheit, preiset Gott und empfängt in seiner Seele das innigste und sicherste Bewufstseyn (*intimum certissimumque sensum*) der Göttlichkeit dessen, der da offenbart, und dessen, was er offenbart. Die Sonne wird nicht ohne die Sonne, Gott nicht ohne Gott erkannt" (*Heidegger, corpus theol.* I, 27. *cf.* 28.). Auch in der neuesten Zeit sind die christlichen Theologen, in dem Maafse, als das Zeugnifs des heiligen Geistes stark wurde, zu

ihm zurückgekehrt, ohne dass ein Sachverständiger wird behaupten können, dass die wissenschaftliche Klarheit und Bündigkeit der theologischen Darstellung und Begründung anderwärts dadurch eingebüfst habe. Dadurch sieht sich denn auch Hr. W. genöthigt, in der neuesten Ausgabe seiner Dogmatik hierauf ein paarmal im Vorbeigehen Rücksicht zu nehmen. Auch leidet bis jetzt die Art, wie man das Zeugnifs des Geistes darzustellen pflegt, wirklich an einem nachtheiligen Mangel richtiger Bestimmtheit. Zu oft erscheint es in einem empirischen Zusammenhange entweder mit unserer Bekehrung durch Gottes Wort oder dessen Verkündigung, oder mit unserer Heiligung, zum Nachtheile eines höhern Momentes, auf das sich jenes Zeugnifs des heiligen Geistes unmittelbar bezieht, unsere ewige Gerechtigkeit und Kindschaft durch den Glauben, worauf sich die betreffenden Bibelstellen zunächst beziehen (*Cf. p.* 154. oben). Dies schliefst aber die Gewifsheit der Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit der Schrift und unserer Religion nicht aus, sondern ein, und Hrn. W.s entgegengesetzte, nicht mit einem Beweise versehene Behauptung, die er §. 39. *c)* der Twestenschen gegenüber stellt, beweist uns nichts. Am Deutlichsten ist aber die rationalistische Einwendung gegen das Zeugnifs des heiligen Geistes p. 48. durch eine Stelle von Krug auseinandergesetzt, aus der aber auch zugleich am Deutlichsten erhellt, dafs diese Einwendung die richtige Lehre nicht trifft. Sie lautet: „„„Am Wenigsten kann er (der Beweis des Uebernatürlichen) in Bezug auf die Uebernatürlichkeit einer Offenbarung aus sogenannter innerer Erfahrung geführt werden, weil nur die Wirkung derselben auf den Empfänger, nicht aber die Ursache dieser Wirkung Gegenstand der Erfahrung werden kann, also stets die *fallacia causae non causae* dabei statt findet.""" Wir wollen uns bei der Widerlegung dieser Einwendung nicht mit der Rüge des Mifsverständnifses aufhalten, als sollte aus dem Zeugnifs des heiligen Geistes eine Demonstration für Solche geführt werden, die es nicht empfangen haben, da es doch nur darauf ankommt zu zei-

gen, wie für jeden Menschen die Möglichkeit da sey, für sich selbst die wahre Offenbarung zu erkennen. Ob hiebei die *fallacia causae non causae* (der Schlufs von der Wirkung auf eine Ursache, die nicht wirklich die Ursache ist, mit Uebersehen der wirklichen) statt findet (oder statt finden könne, denn nur das hat Hr. Krug scheinbar bewiesen), ist die eigentliche Frage. Wir geben es zu, so bald jemand eine solche innere Erfahrung zu Grunde legt, wie Hr. Krug sie sich vorstellen mag. Er denkt sich nämlich darunter, — und leider wurde bisweilen zu diesem wichtigen Mifsverständnifse Anlafs gegeben, — eine mehr oder minder grofse Veränderung im Menschen selbst, bei deren Vorgehen die eigentliche Ursache gar nicht wahrgenommen werde, sondern im Hintergrunde bleibe. Nun, denkt er weiter, bemerke der Mensch an sich diese empirische Veränderung, und suche natürlich dafür mit seinem Verstande eine Ursache auf. Nehme er dann, weil die Aenderung so bedeutend erscheine, oder aus andern Gründen eine übernatürliche Ursache dieser Erscheinung an, so sey dies eben eine Täuschung, denn es könne ja noch viel' andere Ursachen geben. Und so, schliefst er denn mit Hrn. W. (oder Herr W. mit ihm): „bestätigt das Zeugnifs für den übernatürlichen Ursprung der Offenbarung, das man auf eine gewisse innere Erfahrung gründet, denselben gar nicht" (p. 38.). Es ist aber leicht zu zeigen, dafs dies Alles auf das Zeugnifs des heiligen Geistes nicht pafst. Denn der heilige Geist wirkt nicht blofs in unsern Herzen, sondern er selbst ist auch den Gläubigen mitgetheilt; er ändert nicht blofs ihre Gesinnung, ohne sich selbst dabei bemerklich zu machen, sondern er selbst ist das Pfand ihrer Hoffnung. Und die Gläubigen schliefsen nicht etwa blofs auf die Gegenwart des heiligen Geistes aus seinen Wirkungen, sondern sie wissen unmittelbar darum. Gegenwärtig aber und ihnen bewufst ist der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht kennt und nicht empfangen kann (Joh. XIV, 17.), um sie in alle Wahrheit zu führen (Joh. XVI, 13. Vergl. 1. Joh. II,

29.). Und so haben sie denn auch im Glauben die Gewifsheit der völligen Göttlichkeit der Offenbarung, an die sie glauben, nach ihrer Entstehung und ihrem Inhalte. Ihr Leben, das so übernatürlich in ihnen entstand (denn das zeugt ihnen ja Gottes Geist, dafs sie neue Menschen in Christo Jesu sind) ist ein Leben in den Offenbarungen Gottes, wie Twesten dies so schön darstellt (Dogm. I, S. 429.); „es ist das von Gott durch sein Wort gewirkte, eine unmittelbare Gewifsheit mit sich führende Leben im Christenthume selbst" (ebend. S. 431.). Wer aus Gott geboren ist, gehorcht nothwendig dem Worte der Apostel; dies ist die unterscheidende Wirkung des Geistes der Wahrheit (1. Joh. IV, 6.). — So fällt nun die Gewifsheit der eigenen, reellen, also übernatürlichen Umwandelung zum Glauben mit der Gewifsheit von dem übernatürlichen Ursprunge des Wortes, aus dem man wiedergeboren ist, und dem man glaubt, zusammen. Es ist kein Verstandesschlufs nöthig und also auch keine *fallacia causae non causae* möglich. Die Anforderung des Christenthums aber, dafs ein Jeder sich seiner Wahrheit, die mit seinem übernatürlichen Ursprunge zusammenhängt, unmittelbar vergewissere, darf der Rationalist nicht für ungereimt erklären, der sich mit Herrn W. auch für die Wahrheit seiner Lehre auf „eine innere göttliche Autorität, die Zustimmung der rechten Vernunft" beruft (p. XIV.). Diese Berufung haben wir nun mit der Gewifsheit zu vergleichen, welche das Christenthum verspricht.

Indem sich der Rationalismus als ein System der natürlichen Vernunft ankündigt, kann er auch nur in dieser seinen höchsten Beweis finden. Aber, wie er selbst diese Vernunft und die in ihr liegende Gewifsheit der Wahrheit (wie er behauptet) darstellen soll, darüber ist er mit sich selbst nicht im Reinen. Er wünschte, seine Wahrheit von Allen anerkannt zu sehn, und dieser Wunsch ist eben so natürlich, als die Frage an den Rationalismus, ob er denn allgemeiner Uebereinstimmung sich erfreue? denn Vernunft haben ja alle Menschen, und diese soll eine

Gewifsheit den Vernunftideen verleihen, die der Rationalismus auffasse und darstelle, frei und ungetrübt von aller Verunstaltung durch positive Religionsanstalten. Daher beruft sich denn auch der Rationalismus auf die unmittelbare, unabweisbare Gewifsheit der Ideen in jedem Menschen. Aber dieser Berufung entspricht die Erfahrung nicht, und die meisten Menschen, selbst unserer Zeit, wenigstens wenn wir über Deutschland hinaus sehn, denken nicht daran, dieselbe in sich zu finden. Dies ist auffallend, da der Rationalismus sich für Etwas so ganz natürliches ausgibt. Anders verhält es sich mit der übernatürlichen Offenbarung, die nur unter einem kleinen Kreise bekannt ist in ihrer unmittelbaren Gestalt, und überdies noch selbst ankündigt, sie finde in dem natürlichen Menschen Nichts verwandtes vor, auf das sie sich berufen könne, weil Alles, was vom Fleische geboren und nicht wiedergeboren ist, Fleisch sey (Joh. III, 6.), das Fleisch aber wider den Geist gelüste (Gal. V, 17.); die es selbst sagt, sie müsse erst den Menschen ergreifen, bekehren, umschaffen, ehe er ihr glauben, sie sich aneignen und begreifen könne, und die endlich selbst wieder verkündigt, die Zahl derjenigen, welche sie so durchdringen, in denen sie sich als Kraft Gottes zur Seligkeit bewähren werde, sey nur gering, während sie von einer grofsen Zahl verworfen (Jes. LIII, 1. LXV, 2. 11. eben so zur Zeit Christi Joh. XII, 38. ff. und in alle Zeit 2. Pet. II, 1. 2. III, 34.) und ihnen ein Geruch des Todes zum Tode werde (2. Kor. II, 16.). Findet also die Offenbarung Gottes wenig Jünger, so kann das keinen wahrhaften Jünger derselben irre machen; sie erzählt es selbst, dafs es von Anfang an so war; sie prophezeit, es werde so der Fall seyn bis zum Tage, da der Menschensohn wieder kommt zum Gerichte (Luk. XVIII, 8.); denn Viele seyen berufen durch sie und Wenige erwählt (Matth. XX, 16.), Viele wandelten auf dem breiten Wege, der in's Verderben führt, und Wenige auf dem schmalen Lebenswege (Matth. VII, 13. f.); kurz wie sie den Einen eine Kraft Gottes sey, so sey sie den Andern eine Thorheit (1. Kor. I, 18.); wie sie in den Einen offenbar

und bewährt werde, so sey sie den Andern verdeckt, denen, die verloren gehen, deren Sinne der Gott dieser Welt verblendet habe (2. Kor. IV, 2. 3.). So kann es also der Offenbarung nur zur historischen Bestätigung ihrer Uebernatürlichkeit, Heiligkeit und Wahrhaftigkeit dienen, dafs sie nicht allgemeine Aufnahme findet, während es den Rationalismus zum Mindesten sehr verdächtigt, dafs ihm das Zeugnifs der allgemeinen Menschenvernunft abgeht. Daher beruft er sich denn auch nur in Nothfällen, oder wo es sonst gut angeht, auf dieses Zeugnifs, und versucht andere Male, seine Wahrheit durch Demonstration zur Evidenz zu bringen, so sehr auch dieser Versuch verunglücken mag. Anders verhält es sich nun wieder mit der Offenbarung. Von ihr haben wir von vorne herein zugegeben, dafs sie nichts Demonstrirbares sey. Und dieses Geständnifs gereicht gar nicht zu ihrem Nachtheile, da es vielmehr in der Idee einer göttlich übernatürlichen Offenbarung liegt, dafs sie eben so wenig in einer Naturnothwendigkeit begründet und daraus zu demonstriren sey, als sie in der sündhaften Menschenvernunft ihr Kriterium haben kann. Dagegen der Rationalismus nothwendig entweder sich durch die unmittelbare Zustimmung der Vernunft in allen Menschen bestätigen mufs (er erweise denn, dafs die gesunde Vernunft von Natur nur in einer kleinen Zahl von Individuen vorhanden, oder in den andern durch irgend Etwas aufgehoben worden sey; womit der Rationalismus sich in Manichäismus auflösen oder gar noch mit sich in den Widerspruch gerathen müfste, einen historischen Sündenfall der meisten Menschen anzunehmen und nachzuweisen, einen Abfall von der gemeinsamen, gesunden Menschenvernunft); oder sich als Etwas demonstrirbares demonstriren mufs; oder sich als Etwas empirisches aus Erfahrungen beweisen, oder gar aus einem Instincte erklären, als Etwas thierisches. Die Demonstration aber ist ihm bis jetzt, wir wiederholen es, nicht geglückt; und die beiden letzten Auswege hat er auch nicht eingeschlagen, da er immer noch auf den Namen eines Religionssystems Anspruch macht.

Wir aber schliefsen hier mit den Worten **Melanchthons**, der gleicher Weise die natürliche Verderbnifs und die Nothwendigkeit durch Gott bekehrt zu werden, dargestellt hatte: „da hast du, Leser, soviel als mir nöthig schien zu sagen über die Gewalt des angebornen Verderbens. Auch werden diejenigen nicht mehr begehren, die lieber durch Lesen und Betrachten der heil. Schrift als durch menschliche Erklärungen sich bilden wollen. Denn denjenigen kann keine Erklärung genügen, deren Seelen durch ungewisse Disputationen, abwechselnde Menschensatzungen und Meinungen verwirrt, nur nach Fleischlichem gelüsten. **Ein und derselbe Lehrer ist wie der einfachste, so auch der gewisseste**, der göttliche Geist, der sich in der heiligen Schrift zugleich auf's Unmittelbarste und Einfachste aussprach, in welche deine Seele sich erst gleichsam umbilden lassen mufs, um einzusehen, wie es sich mit diesem Artikel, und auch mit den andern theologischen Dingen verhalte" (A. a. O.).

V.

Das **fünfte** Argument gegen den Offenbarungsglauben berührt uns nun gar nicht mehr. Es lautet: „Ueberhaupt kann keine Offenbarung, welche wie die Geschichte, auf Anderer Zeugnifs beruht, uns eine so gewisse Ueberzeugung beibringen, als die ist, welche aus der Vernunft entspringt, deren Aussprüche dem Menschen durch sein Selbstbewufstseyn klar werden. Je mehr aber die Religion dem innersten Bewufstseyn des menschlichen Geistes eingepflanzt (*intimae humanae mentis conscientiae insita*) und eingedrückt seyn wird, desto gewisser wird der Mensch ihre wohlthätige Kraft in den verschiedenen Wechseln des menschlichen Lebens erfahren" (p. 45.). Den ganzen letzten Satz geben wir von Herzen zu, ja wir zeigten schon, dafs die Offenbarung dem menschlichen Herzen durch ihre Eindrücke den Glauben einpflanze und in sein Innerstes übergehe, um ihn des ewigen, lebendigen und lebengebenden heiligen Gei-

stes theilhaft zu machen. So weit sind wir also davon entfernt, den Glauben zu einem todten Geschichtsglauben machen zu wollen, dafs wir vielmehr mit den Reformatoren und allen wahren Christen erklären, ein solcher Historienglaube, wo er nicht in den lebendigen übergehe, sey ein eben so breiter Weg um in die Hölle zu fahren, als jeder Aber- und Unglaube. Deswegen trifft denn das Argument selbst uns nicht im Geringsten, die wir verlangen, die unmittelbare Offenbarung Gottes müsse durch ihre göttliche Kraft einem Jeden sich auch unmittelbar gewifs machen im Glauben, den der heilige Geist wirkt (*cf. confess. Aug.* Art. V.), so gut als denen, welche sie selbst empfangen haben, und diese Letztern hätte ja auch Herr W. selbst ausnehmen sollen, wenn er behauptet, die Offenbarung stütze sich auf historische Zeugnisse. Wie schwierig und bedenklich es für den Rationalismus sey, sich auf das Selbstbewufstseyn des Menschen zu berufen, haben wir schon angedeutet; dies natürliche Bewufstseyn der durch die Sünde mit sich selbst zerfallenen Menschheit ist zu jeder andern Irrlehre eben so geneigt als zum Rationalismus. Dagegen gibt es innerhalb des Christenthums ein neues, sich selbst gleiches, einfaches und sicheres Bewufstseyn im heiligen Geiste (*unus et idemque simplicissimus et certissimus doctor*, wie sich Melanchthon ausdrückte), durch das uns die Decrete der heiligen Schrift einleuchtend werden (*innotescunt*), dessen Trübung und Störung aber in der Erscheinung höchst natürlich und leicht zu erklären ist durch sein Zusammenseyn mit dem ihm widerwärtigen Principe der alten, sündhaften Natur, so lange wir den Schatz der übernatürlichen Erleuchtung in Christo in irdischen Gefäfsen tragen, auf dafs die überschwängliche Kraft sey Gottes, und nicht von uns (2. Kor. IV, 6. 7.). *Cf. Calvini inst. L.* III, *c.* II, §. 17. *sqq.*

VI.

Wir kommen auf ein Argument zu sprechen, das als sechstes und letztes dasteht, obgleich es nur Widerlegung eines Ar-

gaments für den Supernaturalismus (und daher die Art der Verbindung mit den vorhergehenden ganz ungeschickt) ist. Es besteht aus zwei Theilen. In dem ersten wird die Ungültigkeit einer Beweisführung für das Daseyn einer unmittelbaren Offenbarung aus der Schrift nachgewiesen; objectiv ganz richtig, wie wir dies schon von Anfang an zugegeben haben; indefs hat diese Nachweisung der Behauptung einer unmittelbaren Offenbarung in der Schrift selbst immer noch einen doppelten Werth in Bezug auf die Ungläubigen selbst. Manche derselben leugnen mit ihrem Verstande, da derselbe zu schwach ist die Fesseln der Irrthümer zu durchreifsen, das Daseyn einer unmittelbaren Offenbarung überhaupt, aber von dem Gedanken kann sich doch ihr Herz nicht losmachen, mit der heiligen Schrift habe es eine besondere Bewandtnifs, sie erfreue sich einer eigenthümlichen Göttlichkeit, die wenigstens die Wahrhaftigkeit ihrer Aussagen verbürge, möge es nun mit der Unmittelbarkeit stehen, wie es wolle. Wie könnten sich die armen Leute sonst noch Christen heifsen, selbst im äusserlichsten, unbedeutendsten Sinne des Worts, wie könnten sie Lehrer der evangelischen Kirche werden, ohne sich selbst als Schurken zu brandmarken? Sie müssen also noch, wenn auch unbewufsterweise, den Aussprüchen der Schrift ein hohes Gewicht beilegen, und ihnen beweist man denn, dafs sie, dies dunkle Gefühl zum Bewufstseyn entwickelnd, consequenter Weise auch die Schrift für das ansehn müssen, wofür sie sich selbst gibt, für eine unmittelbare Offenbarung. Man argumentirt gegen sie also richtig aus dem, was sie zugeben (*ex concessis*). Andere, wie Herr W. selbst, nehmen ihren Standpunct völlig aufserhalb des äufsersten Umkreises des Christenthums, sie halten die Schrift nicht einmal für wahrhaft, ihre Aussprüche üben keinen Einflufs auf sie; sie sind ihnen objectiv gleichgültig, denn die einen nehmen sie an, die andern verwerfen sie; aber doch nennen sie die Schrift heilig, sich selbst Christen, sie berufen sich auf sie, so oft es angeht, um gewisser Gründe willen, die ihnen die Schrift noch nicht ganz gleich-

gleichgültig seyn lassen (in der Beziehung). Ihnen mufs man aus der Schrift zeigen, wie sie durch Verwerfung einer übernatürlichen Offenbarung die Schrift selbst verwerfen, und also eben so wenig zu den Jüngern Jesu gehören, als Muhammed und dessen Jünger, der nach Belieben Stellen der heiligen Schrift glaubt und nicht glaubt.

Eine andere Bewandtnifs hat es nun mit dem zweiten Argumente für die Offenbarung, das hier widerlegt werden soll durch folgende Worte: „Eben so, wenn jemand, wie solches vorkommt, die Schwachheit der menschlichen Vernunft und die Unzulänglichkeit der natürlichen Religion [zu welcher sich Herr W. bekennt] aus der Erbsünde beweisen wöllte, die aus dem Falle der ersten Menschen entstanden seyn soll; der würde sich gewifs desselben Fehlers schuldig machen (einer *petitio principii*)." Hier kommt Alles darauf an, wie Jemand diesen Beweis für die Offenbarung zu leisten denke. Beruft er sich auf die Erzählung der Schrift als Wortes Gottes, so geht er allerdings im Cirkel (siehe oben); beruft er sich aber auf das Zeugnifs der Schrift, als glaubwürdiger historischer Urkunde überhaupt, so ist nicht an einen Cirkel im Beweisen zu denken; er hat blofs den Beweis ihrer menschlichen Glaubwürdigkeit zu leisten. Beruft er sich endlich auf die allgemeine Erfahrung, so kann dies in folgender Art geschehen, und zwar auch ganz richtig. Wir sehn in der ganzen Menschenwelt und Weltgeschichte die Sünde und als ihre Begleitung das Uebel, und zwar Beide als nichts durch den freien Willen erst zu gewisser Zeit in den Individuen neu Entstehendes. Nothwendig müssen wir nach dem Gesetze der Causalität eine Ursache aufsuchen, und zwar eine genügende. Hiemit kommen wir auf das erste Menschenpaar zurück, das als Elternpaar des ganzen Geschlechts gesetzt werden mufs, und in diesem nun kann, wie aus der Idee Gottes, als eines heiligen Schöpfers (einer concedirten Voraussetzung), zu entwickeln ist, die Sünde nur als freie That, das Uebel nur als nachfolgend gedacht werden. Indefs brauchen wir den Begriff eines Sündenfalls nicht,

um die Unzulänglichkeit der Vernunft und ihrer sogenannten Religion, wie die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen überhaupt darzuthun. Wir nehmen die Sünde so, wie sie da ist, als ein Seyendes. Freilich wird auch die Existenz der Sünde in ihren verwirrten und verschlungenen Erscheinungen, da sie einem großen Räthsel gleicht, nur dadurch erkannt, daſs Gott in seiner Offenbarung das Wort spricht, welches gemeint ist, und so der Name und der Begriff der Sünde sich geltend macht, als Etwas reelles, bei Allen, die überhaupt eine Lösung des Räthsels wollen. Da nun aber unter uns die Existenz der Sünde bereits anerkannt wird, so können wir auch die Sünde in der Menschenwelt und der Weltgeschichte als Solche behaupten. Wegdisputiren läſst sie sich doch auf keinen Fall; ignoriren? wenn man will, ja, bis man wider sein Wollen für solche freiwillige Verblendung in den Banden der Finsterniſs büſsen muſs. Also die Sünde ist da, ist **Thatsache**; dies ist die erste Erkenntniſs, die jedem aus der Erfahrung sich aufdrängt, der nur hört, was Sünde bedeute. „**Ich glaube, daſs ich ein Sünder bin.** Das sagt mir mein eignes Herz in jeder Stunde von Neuem; das erkenne ich deutlich genug in allem Treiben der Menschen, welches mir sonst unerklärlich seyn würde. Ja, wer auch nur auf Stunden das lieblichste, unschuldigste Kind in allem seinem Thun und Leiden beobachtet, wer die besten, liebenswürdigsten Menschen bei den verschiedensten, sie oder Andere betreffenden Ereignissen auch nur äuſserlich in allen ihren Gebärden und Gesichtszügen verfolgt, wer solchergestalt in Andern sich selbst und sein eigenes Dichten und Trachten erkannt hat, der muſs sich überzeugen, was Erbsünde sey, und wie sie im Eigenwillen wurzele, mit eigener Verschuldung zusammenfalle, und auf die verschiedenste Weise in Selbstliebe, Eitelkeit, Stolz, Haſs, Neid, Geiz, Wollust und andere Auswüchse wuchernd hervorbreche. Oder wenn ich auf mein eigenes Leben und zunächst auf meine eigene Vergangenheit zurücksehe, nicht in das Allgemeine derselben, das sich nur allzugern zu einem guten Scheine

verflüchtigt, sondern in des Einzelne, Bestimmte, das allein zur Vorstellung kommt, da erfahre ich wiederum mit Schrecken und Entsetzen, was die Sünde zu bedeuten, und was ich damit verdient habe.

Und woher könnte auch das in der Welt überall verbreitete Uebel kommen, als aus dem Bösen? Woher kommt es, dafs ich mich nicht selig fühle, dafs mir immer und immer noch Etwas, — das Beste fehlt? Woher kommt es, da doch Gott die Liebe selbst ist?

In mir und um und neben mir sehe ich nicht blofs das Böse, sondern auch die Folgen desselben, das Uebel. Diese Pein und Qual des Lebens, diese Angst der seufzenden Kreatur, dieser unendliche Jammer und das in tausend Weisen hervorbrechende schreiende Elend, dieser Eckel und Schmutz, welcher jeder Erscheinung beigesellt ist, und der bittere Tropfen Wermuth, der in jeder Freude durchschmeckt, — das ist Alles Folge der Sünde. Krankheit und Tod ist der Sünden Sold. Kannst du ein Wesen auch nur unter Zahnschmerzen jammern und leiden sehen, ohne wie Hiob und Esdras zu fragen, warum Gott so grofses Leiden verhängt, und Hülfe versagt? — Kurz in mir, durch Selbsterkenntnifs, wird mir die Sünde, aufser mir, durch Weltkenntnifs, das Elend, das ich auch in mir fühle, und welches auf seine Ursache zurückweiset, unwidersprechlich eröffnet. Trübt sich eine Quelle der Erkenntnifs, so steht die andere offen, wenn wir nur sonst sehen und hören wollen." (Cäcilius und Octavius, bevorwortet von D. Tholuck. S. 16 — 18.). Man vergleiche die eben so tiefen als klaren, so gewissen als geistreichen Gedanken Pascals, und die kleine Schrift von A. Bost, *Indices sur la grandeur etc.* (deutsch: Ueber einige Erscheinungen unserer Natur, unabhängig von aller Offenbarung betrachtet, als Andeutungen der ursprünglichen Gröfse, des gegenwärtigen Elendes und der zukünftigen Bestimmung des Menschen. Hamburg 1829.), deren Grundgedanken wir kürzlich so angeben können, wenn wir eine hieher gehörige

Stelle aus St. Martin benutzen wollen: „Kein Mensch, der ehrlich und dessen Vernunft nicht durch Vorurtheile verblendet ist, wird in Abrede stellen, daſs das irdische Leben des Menschen ein beinahe ununterbrochenes Entbehren und Leiden ist. So werden wir also nach unsern Begriffen von Gerechtigkeit es nicht ohne Grund als eine Zeit der Züchtigung ansehn; dies können wir aber nicht thun, ohne sogleich zu denken, daſs der Mensch sich einmal in einem glücklichen Zustande müsse befunden haben, und wir können sagen, daſs in dem Maaſse, als der jetzige eingezwängt, peinlich und mit Eckel untermischt ist, der andere unbeschränkt und wonnevoll gewesen seyn muſs." Durch den speciellen Inhalt der Offenbarung wird dann diese Erkenntniſs nicht nur göttlich bestätigt, sondern auch ausgebildet, erweitert, tiefer und inniger; bis das Bewuſstseyn der allen Menschen gemeinsamen, also von dem ersten Menschenpaare abzuleitenden, und dem Individuum besonders zugehörigen Sünde, Verschuldung und Strafwürdigkeit, in dem durch den Glauben gegebenen Bewuſstseyn der Erlösung aus Gnaden in seiner ganzen Fülle und unmittelbaren Gewiſsheit aufgehoben und mitgesetzt wird (Vergl. die Auseinandersetzung und Gegenüberstellung Röm. V. 6 — 21.), als im Bewuſstseyn der neuen göttlichen Creatur in Christo, der das Alte vergangen ist, weil Gott in Christo sie versöhnte, nicht anrechnend die Abfälle der Menschen (2. Kor. V, 17 — 19.). Vergl. *Hutterus redivivus* §. 35. S. 88 — 92.

B. Gründe aus der Idee Gottes.
(Wegscheider §. 12.)

I.

Wir haben nun noch die Argumente gegen die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung zu beleuchten, die aus der Idee Gottes hergenommen sind. Indem wir uns hierzu verstehen, be-

weisen wir auf's Neue, wie sehr uns daran liegt, die Gegner nicht nur auf eine Weise zu widerlegen, die für die Wissenschaft hinreicht, sondern von allen Puncten aus, damit sie selbst mögen überzeugt werden. Denn wir brauchten uns blofs darauf zu berufen, dafs der Rationalismus, wie er hier vorliegt, nichts von Gott weifs, und dafs es überhaupt absurd sey, *a priori* statuiren zu wollen, was Gott thun könne und was nicht. Wir werden aber so die Gelegenheit haben, indem wir unserm Gegner nachgehen, im Einzelnen zu zeigen, in welche Widersprüche die Vernunft sich verwickelt, die über Gottes Weisheit und Macht urtheilen will, ehe sie sich selbst und ihn erkannt hat, ja, wie sie nichts Anderes treibe, als dafs sie sich selber in einer Nichtswürdigkeit zeige, und für so unwissend und verkehrt in göttlichen Dingen ausgebe, als wir sie nicht, ohne Unterscheidung und Bedingung, ausgegeben haben. Herr W. kann nämlich, wie man gleich bemerken wird, auf keine andere Weise seine abstract endliche, ja materialistische Weltansicht retten und zugleich seine Idee von Gott als einem abstract Unendlichen und Unveränderlichen festhalten, und dadurch den Begriff einer lebendigen Verbindung von Gott und Welt und die dadurch gesetzte Möglichkeit einer neuen, übernatürlichen Offenbarung zurückweisen, als dadurch, dafs er die Vernunft nöthigt, um ihre Autorität zu erhalten, auf alle Wahrheit zu verzichten! Gerade, wie wenn Jemand einem Fürsten riethe, seinen Thron dadurch zu befestigen, dafs er alle Gerechtigkeit aufgebe.

Zuerst ist Herr W. auf besserm Wege, seine Weltanschauung zu vertheidigen und zu begründen. Wie D. Röhr in dem, was er gegen Prof. Hahn schrieb, stellt auch er hier — im Anfange des 12. §. und in den beiden ersten Noten desselben — die Welt viel erhabener dar, in einem viel engeren Verhältnisse mit Gott, als in frühern Zeiten des Rationalismus geschah. Denn dazumal konnte man den Rationalisten oft mit vollem Rechte den Vorwurf einer Lehre machen, die schon Calvin frostig und nüchtern nennt, nämlich die, welche Gott als Schö-

pfer für einen Augenblick darstellt, so dafs er mit Einem Male sein Werk absolvirt habe (*Inst. L.* I, *c.* XVI. *init.*). Daher war auch die Widerlegung des Rationalismus in der Schrift von Tittmann: Ueber Supernaturalismus, Rationalismus und Atheismus (Leipzig 1816), in dieser Beziehung ganz treffend. Seither sind sie nun aber, nach der philosophischen Charakterlosigkeit ihrer Vorstellungen, gröfstentheils in das entgegengesetzte Extrem verfallen, Gottes Schöpfung kurzweg zu einer ewigen zu machen mit Leugnung derjenigen, die in Einem Augenblicke (dem ersten) statt fand, und das Verhältnifs zwischen Gott und Welt, das erst so schwach erschien, ja ganz aufgehoben wurde durch die Leugnung der speciellen Vorsehung und Regierung, wie der Wundermacht Gottes, ist jetzt, dem Einflusse neuerer philosophischen Schulen zufolge, so enge geworden, und so unbedingt, dafs man kaum noch weifs, ob man es ein Verhältnifs zweier verschiedenen Wesen nennen kann. Gott, als der Ewige, immer sich Gleiche, Allmächtige, Allwissende, hat durch seine alle Ewigkeit hindurch wirksame Kraft von Ewigkeit her die ganze Natur geschaffen und alle Dinge so geordnet, dafs das Vorhergehende alles Nachfolgende in stäter Reihe vorbereitet und bewirkt, indem er Alles durch dieselbe schöpferische Kraft erhält, so dafs in Allem gleich sehr Gottes Macht zu sehen ist und keine dazwischen kommenden Wunder nöthig sind. Dies ist, wenn wir anders dies Werk überhaupt zu fassen vermögen, der in vier zerstreuten Stellen theilweis ausgesprochene und aus ihnen hier zusammengesetzte Grundgedanke Hrn. W.s. Die vier Stellen aber selbst lauten folgendermafsen:

— — *idea Dei aeterni, semper sibi constantis, omnipotentis, omniscii et sapientissimi, e cuius virtute per omnem aeternitatem actuosa consiliisque optimis optime accomodata et existentiam et conservationem ac perpetuitatem totius naturae rerum pendere recte statuimus.* §. 12. *p.* 49.

Illi vero (Rationalistae) Deum statuunt ab aeterno

omnes res continua serie secuturas tam sapienter disposuisse, ut quae v. c. ante plura iam secula evenerint, id quod nunc evenit, praepararent et efficerent, nec opus esset miraculis quibusdam intercalaribus — — —, dum isti (Supernaturalistae) — — hic vel illic singularem Dei omnipotentis efficaciam cernere malunt eoque hominibus rudioris aevi aequiparandi sunt. §. 12. *a) p.* 52.

Rationalistae — non solum ortum et existentiam, sed etiam conservationem totius rerum naturae Deo per omnem aeternitatem actuoso — — attribuunt. Ibidem b) p. 53.

— — neque salvis cogitandi legibus absoluta mundi existentiae ratio nisi a sola Dei omnipotentis voluntate aeterna et continua creatione ab aeterno actuosa (oder, wie es in der 5. Ausg. lautet, *et ab aeterno, quippe quae nullis temporis finibus obnoxia est — vim suam creatricem exserente*), *— repeti potest.* §. 94. *p.* 306. *Cf.* §. 95.

Das ist auch die einzige Ansicht von der Welt (wenn man sie in allen ihren Theilen für ein unmittelbares und für ein ewiges Product Gottes hält), von der aus sich gegen den Glauben an eine besondere, übernatürliche und unmittelbare Offenbarung mit einigem Glücke polemisiren läfst. Nach ihr ist ja Alles eben so sehr übernatürlich und unmittelbar (von Gott selbst gewollt und gewirkt) als mittelbar und natürlich (durch andere Geschöpfe Gottes auf natürlichem Wege vermittelt), denn Jedes hängt mit Gott, dem übernatürlichen Schöpfer, und mit andern natürlichen Geschöpfen unmittelbar zusammen, und folglich durch Letztere auch mittelbar mit Gott, wie mit dem Weltall. Diese Ansicht aber aufzustellen, hat für den Rationalismus zwei besondere Schwierigkeiten, die beide daher kommen, dafs man in der Wissenschaft das, was man aufstellte, auch aus- und durchführen mufs. Wir treffen nämlich von dieser ganzen hier gegen den Supernaturalismus zum Vorschein gebrachten Grundansicht

des Verhältnisses Gottes zur Welt weiterhin gar keine positiven Folgerungen, und doch müfste sie, wenn man es ernstlich mit ihr meinte, dem ganzen Systeme eine andere Färbung geben, ja in einem Theile wenigstens es wesentlich verändern. Von dem Einflusse der Ansicht auf die Stellung und Haltung des Ganzen nur Folgendes: Die wirkliche Causalität Gottes wird gleich gesetzt der Causalität der Welt. Es scheint aber die wirkliche Causalität Gottes nach dem Vorgange vieler Andern gleich gesetzt zu werden seiner möglichen, denn es wird behauptet, Gott habe von Ewigkeit her gewirkt, was man doch nur dann behaupten kann, wenn man vorher feststellte: Gott thut Alles, was er thun kann (*Cf.* §. 68.); hieraus ergibt sich unbezweifelhaft die Gleichsetzung der wirklichen und der möglichen Causalität Gottes, d. h. seiner Allmacht, mit der Causalität der Welt. Es folgt daraus, dafs die Welt, oder wie Herr W. sich auszudrücken vorzieht, die Natur eben so allmächtig ist als Gott, nur mit dem Unterschiede, dafs ihre Allmacht nicht primitiv, sondern durch Gottes Allmacht gesetzt ist. Nichts desto weniger ist sie nothwendig und von jeher, denn Gott hatte keine Macht, sie zu setzen oder nicht, da Herr W. Gott eine solche menschliche Freiheit nicht zuzuschreiben wagt. So erscheint die Natur nicht blofs als ein Werk, sondern auch als die absolute Offenbarung Gottes. Zugleich aber ist diese Offenbarung Gottes nach Herrn W.s Ansicht Etwas für sich bestehendes, von Gott wohl zu unterscheidendes. Ob dies nicht als Inconsequenz zu rügen sey, lassen wir dahingestellt.

Wenn die Wirksamkeit und Wirkungsfähigkeit zweier Wesen sich gleichgesetzt wird, wie hier die der Natur und Gottes, so ist es ohne sonderlichen Belang, zu wissen, was weiter von ihrem Wesen gedacht wird. Sehen wir also von der Wesensverschiedenheit oder Wesensgleichheit ab, so sehr diese doch mit der Gleichheit der Wirksamkeit zusammenhängt, so müssen wir doch das behaupten, dafs Herr W. die Natur ungefähr so betrachtet, wie die Kirche den Sohn Gottes, und somit hier das

statuirt, was er anderswo verwirft. Die Kirche lehrt, dafs Gott der Vater in seiner Ewigkeit ewig seinen Sohn gezeugt habe. Herr Wegscheider meint, dafs dies nicht möglich sey (§. 42.), und behauptet dagegen, der einfache Gott habe von Ewigkeit die Welt aufser sich gesetzt. Der einzige Unterschied, der statt zu finden scheint (abgesehn vom Wesen) ist der, dafs die Ewigkeit des Sohnes eine überzeitliche ist, die der Welt aber in der Zeit seyn soll. Ferner lehrt die Kirche, der Sohn, den der Vater gezeugt, habe absolut dieselbe Macht und Wirksamkeit, wie der Vater und nur durch ihn schaffe der Vater. Herr W. behauptet, die Causalität der Natur, welche Gott gesetzt, sey dieselbe mit der Causalität Gottes, denn Gott wirke und könne wirken nur durch die Natur. Daher, schliefst die Kirche, ist der Sohn der Abglanz der Herrlichkeit, und auch dieses Prädicat der absoluten Offenbarung mufs Herr W. gleichfalls seiner Natur beilegen. So erscheint die Natur ihrer ganzen Kraft nach, da diese eben so grofs ist als die göttliche und nothwendig durch diese gesetzt wird, als Gott selbst, nur Gott aufser sich, in den Schranken von Raum und Zeit, aber zugleich diese Schranke so durchbrechend, dafs sie aufgehoben wird und die Ausdehnung des Raums und die Dauer der Zeit ohne Anfang und Ende sind. Wie nun diese Ansicht consequent durch die verschiedenen Artikel der Dogmatik durchgeführt werde, kann man am Besten aus der Durchführung selbst ersehen, welche Schleiermacher in seiner Glaubenslehre versucht hat, und noch kürzer und philosophisch bestimmter lernt man sie aus der Schrift von Branifs über Schleiermachers Glaubenslehre kennen, als wesentlich eins mit der neuesten speculativen Philosophie. Der Rationalismus selbst aber ist von einem pantheistischen Standpuncte aus in aller seiner Flachheit aufgefafst und mit einer schwachen Färbung durch einige speculative Ideen dargestellt worden in der von den scheinbar entgegengesetztesten Seiten her gleich sehr gelobten Schrift: Philosophie und Christenthum, von I. Rust.

Von dieser Ansicht aus läßt sich nun allerdings eine andere Offenbarung als die Welt aprioristisch und in aller Strenge leugnen; es fragt sich nur, ob diese Ansicht selbst dem Rationalismus eigen sey, und nicht vielmehr nur beiläufig in ihn aufgenommen und so lange ausgesprochen, als es darauf ankommt, die Offenbarungen zu leugnen. Nehmen wir den Namen Rationalismus für die Bezeichnung alles aus der eignen Vernunft im Gegensatze zur geschichtlichen Offenbarung hervorgegangenen Lehren, so gehört allerdings auch die angegebene unter diese Rubrik. Fassen wir aber den Rationalismus in der speciellen Gestalt auf, die er seit ein paar Jahrzehenden behauptet, und nach der er andere philosophische und rationalisirend theologische Systeme, namentlich die pantheistischen, auszuschließen sich bemüht, so kann kein Zweifel seyn, daſs diese Lehre ein fremdes, nur für den Augenblick zur Aushülfe aufgenommenes Ingrediens sey. Der beste Beweis hiefür sind Dr. Röhrs Briefe, wie sie 1813. geschrieben wurden, verglichen mit der Weltansicht, die derselbe 1827 Hrn. Prof. Hahn entgegenstellte. In jenen findet sich auch nicht die Spur von dieser pantheisirenden Weltanschauung; ihre Lehre ist keine andere, als daſs Gott bei der Schöpfung wirksam gewesen, und diese seither gleich einem Uhrwerke, das keiner Nachhülfe mehr bedürfe, von selbst im Gange sey. Es ist also auch sehr ungerecht, wenn Hr. W. den Supernaturalisten einen schweren Irrthum vorwirft, der sich nur aus unwürdigen Begriffen von Gott erklären lasse (§. 19 *b.*), deswegen, weil sie den Rationalisten eine solche unwürdige Ansicht zuschrieben. Ist doch diese Lehre wirklich von den Rationalisten vorgetragen worden! und wenn sie dieselbe auch bald wieder geändert haben, konnte man von ihren Gegnern verlangen, daſs sie eine solche Aenderung hätten voraussehen, ja daſs sie selbst, als sie gemacht war, sie hätten so plötzlich begreifen sollen, da es doch wirklich kaum begreiflich ist, wie man im Laufe eines Decenniums sein System so von Grund aus ändern kann, und dennoch immer auf denselben Na-

men Anspruch machen! Aber freilich, als man dargestellt zum Aendern gezwungen wurde, obgleich die Klügern noch bis zur Stunde darüber in Verlegenheit sind, wie sie ändern sollen (denn vergeblich wartet man seit Jahren auf die neue Ausgabe der Briefe Röhrs, die er verheifsen mufste, nachdem er sich genöthigt sah, die erste zu widerrufen — obgleich ohne sie zu unterdrücken); da erfand man auch einen bewundernswerthen Ausweg, um bei verändertem System denselben Namen beibehalten und auf den Ruhm des *semper idem* Anspruch machen zu können: man behauptete und wiederholte die Behauptung (in der krit. Pred. Bibl.), der Rationalist sey Rationalist, er möge denken, was er wolle, vorausgesetzt nur, dafs er einzig seiner Vernunft vertraue. Hiemit ist wieder der erste, weitere Begriff des Rationalismus als der richtige anerkannt, und wir haben auch gar nichts dawider einzuwenden; nur müssen wir bemerken, dafs wir dadurch befugt werden, mit den ältern Theologen auch die Atheisten und dergl. als eine Species der Rationalisten aufzuführen. Jetzt haben wir zu zeigen, wie wenig der specielle Versuch Hrn. W.s, durch die Aufnahme einer pantheisirenden Vorstellung in sein System dasselbe besser vertheidigen zu können, gelungen sey und wie durch solche fremdartige und unverarbeitete Bestandtheile nur eine schnellere Zerstörung desselben von innen heraus bewirkt werden kann.

Für's Erste mufs, wenn diese Weltanschauung festgehalten wird, mit der ganzen Denk- und Lehrweise der Rationalisten eine allgemeine Veränderung vorgehn. Ihre ganze Art, die Natur, die Geschichte und das tägliche Leben zu betrachten, mufs statt rational zu scheinen, mystisch werden. Wenn die Schöpfung, dieser unmittelbare Act Gottes, als stätig betrachtet wird, wenn man behauptet, die Wirkungen Gottes seyen nach ihrer Natur immer nur unmittelbar (*Dei enim operationes — per se non nisi immediatae sunt*): so mufs man, wenn man nicht den Schein haben will, diese Behauptungen seyen nicht ernsthaft gemeint, auch überall diese Anschauung ausdrücken,

begrifflich durchführen und thätlich anwenden, man mufs in jeder Erscheinung das unmittelbare Element anerkennen und als das göttliche hervorheben, ja man mufs anerkennen, dafs das Natürliche selbst nur eine Transformation oder Fulguration des Unmittelbaren sey, und nur in diesem sein Wesen, in sich nur eine Form habe; man mufs also auch in seinem Systeme, wenn es richtige Nachbildung und treuer Ausdruck seines Gegenstandes, d. h. wenn es wahr seyn soll, das Mystische als das vorherrschende Element, ja als das eigentliche Wesen anerkennen und nur die Form in ihrer völligen Aeufserlichkeit rationalistisch lassen, eine Idee, die offenbar in der Schleiermacherschen Dogmatik am besten realisirt ist (wie denn auch nicht zu verkennen ist, dafs Röhr seine neue Weltansicht daher entlehnt hat).

Für's Andere mufs man im Speciellen die ganze bisherige Vorstellung von der Freiheit und dem Vermögen des Menschen, sich selbst in den Himmel zu bringen, völlig verwerfen und aus dem entgegengesetzten Extrem des Absolutismus eine neue bilden. Wenn es im Allgemeinen eine richtige Folgerung aus jener Lehre über das Verhältnifs Gottes und der Welt ist, dafs die Causalität beider zusammenfällt, so mufs auch im Besondern für wahr ausgegeben werden, was Schleiermacher in seiner Abhandlung über die Lehre von der Erwählung (Theol. Zeitschrift u. s. w. Erstes Heft 1819.) ausführlicher darzuthun sucht, dafs die göttliche und die menschliche Causalität zusammenfallen, d. h. der Mensch Alles, was er thue, aus Gottes Willen und Kraft thue, oder dafs Gott im Menschen Alles thue, was der Mensch thue. — Wir sind weit entfernt, diese alle wahre Sittlichkeit aufhebende Lehre Hrn. W. geradezu als die seinige zur Last zu legen, aber wir mufsten zeigen, dafs sie eine nothwendige, ja unmittelbare Folge der Weltansicht sey, von der aus er die positive Offenbarung Gottes leugnet, und dafs man überhaupt und jedesmal sich solchen Folgerungen aussetzt, die man doch selbst nicht zugestehn kann oder will, wenn man fremd-

artige Meinungen in sein System aufnimmt, um es dadurch zu vertheidigen.

Hr. W. fühlt auch wirklich, wie es scheint, dafs solche Sätze aus seiner Grundlage folgen, die seinen anderweitigen Ansichten widersprechen; er sucht nämlich diese Folgerungen durchaus unmöglich zu machen, indem er, um einem solchen partiellen Widerspruch vorzubeugen, kurzweg den Widerspruch seiner Denkweise mit aller Wahrheit — nicht etwa eingesteht, sondern — freiwillig und kühn als nothwendig und allgemein behauptet. Er sagt: „Jener Unterschied, den man gewöhnlich zwischen den unmittelbaren und mittelbaren Wirkungen Gottes macht, entspricht mehr der menschlichen Art zu urtheilen als der Sache selbst" (*magis ex humana iudicandi ratione, quam a re ipsa metiendum est*). Und: „der menschliche Geist aber, der ja in der ihm eigenthümlichen Erkenntnifsweise an die Grenzen des Raums und der Zeit gebunden ist, kann die allgemeine und gleichsam gleichzeitige Wirkung Gottes nicht in einem Ueberblicke begreifen, sondern erblickt nur die einzelnen Theile, wie sie im Verlauf der Zeit und nach der Verschiedenheit der Orte erscheinen, nach dem ihm eingebornen Gesetze der Causalität; und urtheilt daher richtig, d. h. seinen Denkgesetzen gemäfs, dafs Gott Alles, was er an sich unmittelbar wirkt, mittelbar wirke" (p. 49.).

Im Namen der menschlichen Urtheilskraft müssen wir gegen diese Zumuthung Hrn. W.s auf's Bestimmteste protestiren, denn das kann sie doch nimmermehr zugeben, dafs sie nach den Gesetzen ihres Wesens verkehrt und folglich richtig seyl Und doch liegen in Hrn. W.s obiger Behauptung folgende Sätze auf's Deutlichste vor: 1) Gott wirkt an sich Alles unmittelbar (dies ist also die Wahrheit). 3) Wir können aber nichts als seine unmittelbare Wirkung denken (d. h. wir denken nichts, so wie es ist, oder: unser Denken kann nie wahr sein); 3) sondern wir denken Alles nothwendig als mittelbare Wirkung (d. h. wir denken Alles nothwendig in falschem Verhältnifs zu Gott,

oder: unser Denken ist nothwendig immer verkehrt). — Und doch ist dies unser Denken richtig — fügt Hr. W. hinzu, um seiner Behauptung eines verkehrten Denkens die Krone aufzusetzen, und seine Schüler über den Verlust der Wahrheit zu trösten; — nur Schade, dafs er eine so trostlose Erklärung des bedeutsamen Wörtleins „richtig" hinzufügen mufs: „d. h. ganz in Gemäfsheit seiner Erkenntnifsgesetze." Mit andern Worten: um uns darüber zu beruhigen, dafs unsere Erkenntnifs gegen die Wahrheit seyn soll, tröstet uns Hr. W. damit, dafs sie nicht anders seyn noch werden könne, denn verkehrt zu seyn, sey ihr eigenthümliches Gesetz. So hält sich wohl ein Unglücklicher in der äufsersten Verzweiflung den Gedanken als Trost vor, er sey einmal zum Unglück verdammt und könne ja nicht glücklich werden; aber ein ruhiger Denker, ein Lichtfreund soll so leichthin auf die Wahrheit der Erkenntnifs verzichten, denn man müsse sich doch seiner Natur gemäfs Alles anders denken, als wie es sey? In der That, etwas Herabwürdigenderes ist in der verhafsten Lehre vom Sündenfall nicht über die menschliche Vernunft ausgesprochen worden. Es ist aber noch mehr, ja etwas ganz Anderes zu berücksichtigen. Während die Kirche bei der Behauptung von einer Verfinsterung und Verblendung der menschlichen Vernunft dieser zugleich verkündet, dafs sie ehemals im Lichte gewesen und für's Licht bestimmt gewesen sey, dafs also ihr Ursprung und ihre eigentliche Natur göttlich sey, und ihr zugleich verheifst, dafs sie durch den Glauben wieder solle erleuchtet, für die Wahrheit empfänglich und der Wahrheit theilhaft werden, bis sie endlich den vollen Besitz und einen noch höhern Genufs derselben erhalte, Gott schauend von Angesicht zu Angesicht und ihn erkennend, wie er uns erkennt, — während die als blindgläubig, finsternifsliebend und die Menschenwürde entehrend verhafste Kirche Christi in allen Zeiten so gelehrt hat und fort lehrt, und die Menschen dazu drängt, dafs sie von den Todten aufstehn und sich von Christo erleuchten lassen: schreibt Hr.

W., ganz als ob es der gleichgültigste Satz wäre, ruhig hin, die menschliche Vernunft sey gar nicht für die Wahrheit gemacht, sie solle sich zufrieden geben, und nur hübsch nach ihren Gesetzen denken, obgleich dieselben freilich sie zwängen und in Ewigkeit zwingen würden, Alles, was Gott schaffe, in seinem Verhältnisse zu Gott gerade verkehrt aufzufassen. Während die Kirche lehrt, daſs Gott an dem Unverstande des Menschen keine Schuld habe, sondern dieser selbst, und deshalb gescholten wird, als trage sie gotteslästerliche Lehren vor (denn so nennen ja die Rationalisten die Lehre vom Sündenfalle): so steht Hr. W. nicht an, zu behaupten, Gott habe den Menschen Erkenntniſsgesetze angeschaffen, die ihm unmöglich machten, die Dinge in ihrem wahren Verhältniſs zu ihm zu schauen, so daſs der Mensch um so wahrer urtheile, je mehr er sich nach den von Gott gegebenen Gesetzen zu richten bemüht sey, die ihn Alles im falschen Lichte sehen lieſsen.

Sehn wir nun dieses Denkgesetz selbst näher an, so gibt es sich selbst als das Causalitätsgesetz zu erkennen. Hier können wir uns nun allerdings verwundern, wie das uns zwingen könne, alle Dinge nicht als eine unmittelbare Wirkung Gottes anzusehn, denn das Causalitätsgesetz (das *principium rationis sufficientis*) verlangt doch nichts weiter, als daſs man sich für jede Wirkung eine Ursache denke. Warum soll ich mir nun nicht denken können, daſs die nächste und unmittelbare Ursache eines Dinges, das ich wahrnehme, Gott selbst sey? Allein wir erinnern uns, daſs Hr. W. das Causalitätsgesetz auf eine ganz eigene Art bestimmt, und freuen uns auch, bemerkt zu haben, daſs es in dieser Bestimmung nicht von Gott uns gegeben ist, sondern nur von Hrn. W. aufgestellt wird. Ihm können wir also auch nicht verwehren, zu glauben, er müsse sich alle Dinge in einem Verhältnisse zu Gott denken, das er selbst für das unwahre ausgibt; nur bitten wir uns die Erlaubniſs aus, wahr zu denken, selbst wenn es ihm unrecht scheint; ja Hr. W. selbst muſs es Jedem anrathen, wenn er könne, anders zu

denken, als nach seinen Erkenntnifsgesetzen, weil diese wesentlich falsch seyen (p. 49. der Instit. und oben S. 93.). Und doch behauptet Hr. W., um das Maafs der Verwirrung und der Widersprüche voll zu machen, anderswo (ed. V. p. 297, ed. VI. p. 306, ob. S. 87.), die Denkgesetze erforderten, dafs man sich die Welt von Gottes ewig schöpferischer Kraft abhängig denke!

Nachdem wir Hrn. W.s Vernunftlehre als eine solche kennen lernten, in der die Vernunft sich selbst für nothwendige Unvernunft ausgibt, brauchen wir wohl auch nicht mehr uns mit ihm auf die metaphysischen Fragen einzulassen, ob Gottes Wirksamkeit mit Ausschlufs aller Mittelbarkeit unmittelbar, und ob sie in sich selbst immer gleich und einfach sey, ob also kein Unterschied statt finde zwischen dem Acte der Schöpfung und Erhaltung, und kein Unterschied zwischen der Schöpfung der Materie und des Menschen? Denn dies mufs noch behauptet werden, wenn man die Leugnung einer specifischen Offenbarung dadurch begründen will, dafs zwischen der Thätigkeit Gottes, durch die er die Welt und auch das Böse in ihr erhalte und derjenigen, nach der er sich zur Stiftung des Christenthums geoffenbart habe, kein innerlicher Unterschied statt finde, weil ein solcher in der Thätigkeit Gottes überhaupt unmöglich sey. Wir können uns, da wir diese Behauptung, die auch eine Grundansicht der Schleiermacherschen Dogmatik ist, nicht Pantheisten, sondern Deisten gegenüber bestreiten, mit der Frage begnügen: mufs nicht, da die Welt mit ihrem ganzen Inhalte nur von Gott gesetzt ist durch seine unabhängige, höchste und weise Kraft, auch jeder Unterschied in derselben von Gott gewufst und gewirkt werden; mufs daher nicht auch der Unterschied von mittelbar und unmittelbar, wie er in der Natur der Dinge statt findet und in unserer Erkenntnifs als Kategorie gewufst wird, von Gott wissentlich gesetzt und folglich auch in seiner Kraft und ihrer Wirkungsweise selbst begründet seyn? Und hat nicht Albertus Magnus schon den entgegengesetzten Irrthum richtig beurtheilt mit den Worten: „Zu

sagen, Gott wirke Alles durch sich selbst unmittelbar, ist eine Häresie gegen Philosophie und Glauben zugleich" — ? Von der aus ihm folgenden Leugnung des Bösen wird später gesprochen werden.

Wir haben uns also nur noch bei einem Zwischensatze dieses Arguments etwas aufzuhalten. Es ist derjenige, durch den Hr. W. verwirren und betäuben will, indem er vorstellt, der menschliche Geist u. s. w. könne nicht die allgemeine und gleichsam gleichzeitige Wirksamkeit Gottes in einem Ueberblicke fassen. Dies ist ein Satz, den wir von selbst zugeben, der aber selbst dann unserer Behauptung von einer unmittelbaren Wirksamkeit keinen Eintrag thun könnte, wenn sie die wäre, dafs Gottes Wirksamkeit überall und durchaus unmittelbar sey. Niemand verlangt, dafs der menschliche Geist die ewige, allumfassende göttliche Wirksamkeit mit ihren zahllosen Wirkungen in einem Moment fasse, sondern die Forderung ist blofs die, dafs der Mensch das, was er gerade in jeder Zeit erkennen will und soll, sogleich auch und unmittelbar auf die eine göttliche Causalität beziehe und von dieser abhängig denke, wenn jenes zu Erkennende wirklich unmittelbar aus dieser entstanden ist. Dafs der Mensch dabei alle Wirkungen Gottes überschauen müfste, ist gar nicht wahr. Er kann glauben, wie der Rationalist es zu glauben behauptet, Gott wirke Alles und seine Wirksamkeit sei unmittelbar; aber er soll, wenn er dies glaubt, auch so consequent und redlich seyn, deswegen Alles, was ihm vorkommt, im Gedanken auf Gott zu beziehn als auf die unmittelbare Ursache aller Dinge. Oder ist dies unmöglich? Wie weifs denn Hr. W., wie kann er es denken und uns sagen, dafs Gottes Wirksamkeit gleichsam in Einem Momente alle Dinge aller Zeiten unmittelbar begründe — ? Wenn er es glaubt und denkt, können's ja auch Andere glauben, ohne dafs man sich dabei vorzustellen braucht, was das Alles für Dinge seyen, die Gott in allen Zeiten und Räumen setzt, und wie seine Allmacht auf sie wirke; und noch viel leichter mufs es

seyn, eine jede Sache, die man empirisch kennt, in diesen Glauben an Gottes ewig unmittelbare Schöpferkraft auf dieselbe zurückzuführen. Indeſs ist ja das nicht einmal unsere Forderung. Wir halten die objective Differenz zwischen unmittelbarer und mittelbaren Wirksamkeit, zwischen Schöpfung und Erhaltung fest, indem wir nicht glauben, daſs die Kategorien unserer Vernunft, in denen Gottes Wort von uns aufgenommen wird und die dasselbe bestätigt, trügen, so wenig wir zugleich die Identität beider in concreto verkennen, objectiv in Gottes Willen, der über seiner unmittelbaren und mittelbaren Wirksamkeit ist, und subjectiv in unserm Bewuſstseyn, das unsere Kategorien von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit ebenfalls übersteigt. Doch dies auszuführen, ist hier wahrlich der Ort nicht. Auch begnügt sich ja unser Gegner selbst damit, die Behauptung von der abstracten Unmittelbarkeit der Wirkungen Gottes aufzustellen, und gegen eine solche Behauptung, die nicht einmal scheinbar von Argumenten unterstützt ist, zu Felde zu ziehn wäre fast eben so lächerlich als überflüssig, um so mehr, da er selbst den Widerspruch derselben mit den Erkenntniſsgesetzen der Vernunft ausspricht, und zwar da er diese eben so einseitig faſst, als schlechthin auf die abstracte Mittelbarkeit beschränkt, — als einen absoluten. (Man vergl. besonders die angeführten Stelle in Note *a*. die einen absoluten Widerspruch und ein durchaus verkehrtes Verhältniſs der Gegenstände und ihrer Beziehungen zu den Erkenntniſsgesetzen auf's Bündigste und Unumwundenste behauptet). In Bezug auf die supernaturalistische (nicht pantheistische) Behauptung einer unmittelbaren und daher specifisch von der Welt verschiedenen Offenbarung können wir daher kurzweg auf Hrn. W.s Gegenrede mit Hase antworten: „Dieses ist bloſse Verwirrung der Begriffe. Das Unmittelbare besteht nicht darin, daſs es auſser dem Raume und der Zeit geschieht, denn die unmittelbare Offenbarung fällt in dieselben, sondern daſs es weder vom menschlichen Geiste noch sonst einer Naturkraft ausgeht." (*Hutterus rediv. p.* 85.)

II.

Der zweite Gegengrund, der aus dem objectiven Verhältnisse Gottes und der Natur genommen seyn soll, lautet: „Wenn irgend Etwas, von welcher Bedeutung es auch sey, innerhalb der Natur der Dinge bewirkt wird, das die Naturkräfte, ihrer Begränzung ungeachtet, nicht hätten hervorbringen können, so leidet die Natur an einer gewissen, an sich nicht nothwendigen Unvollkommenheit, die uns auch eine Unvollkommenheit in dem Urheber der Natur selbst vorauszusetzen nöthigt" (p. 46 ff.). Wir müssen gestehn, wir wünschten endlich mit diesen Gründen und ihrer Widerlegung zu Ende zu seyn, denn wir gerathen oft in die gröſste Verlegenheit, indem wir bei jedem neuen Satze immer weniger wissen, wie wir es anzustellen haben, um die immer gröſsere Masse von Widersprüchen und Unrichtigkeiten, die sich uns in diesen Behauptungen entgegendrängt, in gehöriger Ordnung zu entwickeln. Zugleich müssen wir auch die Geduld unserer Leser auf eine immer härtere Probe stellen. Indeſs ist es Pflicht, da wir einmal angefangen haben, und die Behendigkeit der Rationalisten, ihre Gegner mit dem Vorwurf der Dunkelheit abzufertigen, die Concision der philosophischen Behandlung nicht zuläſst, uns zu geduldcn und der Weitschweifigkeit zu unterziehn. Sonst würden wir kurzweg antworten, daſs der Eine das Andere nie aufhebt, und durch dieses Zulassen des Andern, welches immer dem Einen in seiner Einzelnheit widerspricht, ja es aufhebt, nicht unvollkommen wird, sondern gerade seinen Ursprung aus dem ewigen Grunde der zeitlichen Vollendung bewährt, indem nur der Böse sich abschlieſst und gegen jeden neuen Act Gottes verstockt. Wir wollen also zuerst auf Hrn. W.s Argument eingehn, und indem wir dasselbe entwickeln, zeigen, wie es nur dann von Bedeutung ist, wenn man mit ihm von der Voraussetzung ausgeht, Gott wolle keine positive (in der Weltgeschichte eintretende und von ihr

specifisch verschiedene) Offenbarung. Wenn man das glaubt, so denkt man richtig:

Da Gott Eine Offenbarung seiner selbst will, und da er wirklich die Welt geschaffen hat (wie wir es uns zeitlich vorstellen müssen u. s. w.), so folgt, daſs diese Weltschöpfung wirklich seine Offenbarung ist und zwar die, welche er als die einzige gewollt hat. Wird nun angenommen, es gebe eine andere nachfolgende Offenbarung Gottes, so müſste behauptet werden, Gott habe seinen Entschluſs, nur einmal sich zu offenbaren, geändert, was Niemandem einfällt; oder man müſste sich denken, die reelle Weltschöpfung habe der Idee Gottes nicht entsprochen, sie genüge nicht zur Erreichung seines Zweckes, sich durch sie vollständig zu offenbaren, kurz sie habe eine Unvollkommenheit an sich, die Ergänzung verlange durch eine neue Offenbarung. Dieses Miſsverhältniſs der von Gott geschaffenen Welt zu Gottes Idee von der zu schaffenden Welt kann nun aber nicht gedacht werden, ohne daſs man Gott selbst auf irgend eine Weise als beschränkt setzt, was durchaus nicht angeht. Mithin ist die Welt, wie sie von Anfang war, wirklich die einzige Offenbarung Gottes und es ist unmöglich, daſs eine zweite statt finde.

Wie man sieht, ist diese Argumentation ganz die Wegscheidersche, nur entwickelt und auf ihren Grund zurückgeführt. Dieser Grund ist nun aber nichts Anderes als das, was wir leugnen, die Annahme eines göttlichen Beschlusses, nur Eine Offenbarung seiner selbst zu setzen, die Welt. Unsere Ansicht ist von Hause aus eine ganz andere (ihre Widerlegung beruht auf einem Cirkel im Beweis), nämlich folgende:

Gott in seinem ewigen Rathschlusse hat zwei wesentlich verschiedene Offenbarungen seiner selbst beschlossen, deren jede von der andern wesentlich unabhängig ist, obgleich beide an denselben Gegenständen und also nach einander statt finden, folglich die zweite innerhalb der ersten. So hat denn jede dieser Offenbarungen ihre besondere, abgegränzte Idee, und ist

innerhalb derselben durch vollkommene Realisirung derselben auch wirklich vollkommen, ohne dafs sie die Möglichkeit einer andern neben sich aufhebt, sondern so, dafs sie diese Möglichkeit setzt. In Bezug auf den einen Rathschlufs Gottes aber sind beide Ideen in ihrer Einheit vollkommen und ihre Realisirung bildet also Eine Erfüllung des göttlichen Rathschlusses, so dafs jede Offenbarung für sich ihrer Idee entspricht (vollkommen ist) und zugleich die Einheit Beider Gottes ganzen Rathschlufs erfüllt. Wenn daher die Welt geschaffen wurde als die vollkommene Realisirung ihrer Idee, so mufste nothwendig, damit Gottes Wille ganz geschehe, auch noch die historische Offenbarung statt finden, als Realisirung der andern Idee. Mit andern Worten: die Schöpfung ist der erste Theil der göttlichen Offenbarung, und zwar ein vollkommener erster Theil, die Offenbarung ist aber nichts desto weniger, ja eben deswegen der andere, und zwar auch vollkommen, jede in ihrer Art.

Man kann uns nun fragen, warum wir einen göttlichen Rathschlufs zweier verschiedener Offenbarungen annehmen und wie wir sie unterscheiden (worüber man die angeführte Schrift von Branifs vergleichen kann), aber auch wir richten an unsere Gegner die Frage, warum sie behaupten, Gott wolle blofs Eine Offenbarung seiner selbst. Der Unterschied aber ist der, dafs wir unsere Behauptung nur als Behauptung der ihrigen gegenüber aufgestellt haben, Hr. W. dagegen aus seiner Behauptung ein Argument gegen die unsrige bildet. Mit welchem Schein kann man aber eine solche ganz im Cirkel sich bewegende blofse Entwickelung seiner Behauptung für ein Argument ausgeben? Diese Möglichkeit beruht auf zweierlei. Zuerst auf der Verschweigung ihres Princips, das wir eben leugnen (*quod petitur*) und dessen blofse Angabe das ganze Argument zu einem lächerlichen Cirkel macht. Dann auf der Zweideutigkeit des Prädicats unvollkommen. Man kann nämlich darunter so viel als endlich, beschränkt, verstehn; so sagt man: Gott ist vollkommen, d. h. absolut, und kein Geschöpf ist vollkommen,

nämlich in dem Sinne, wie Gott es ist. Es bedeutet aber auch: seiner Idee nicht entsprechend, dem Zwecke nicht angemessen. Unvollkommen zu seyn ist demnach für jedes Geschöpf wie für den Inbegriff aller Geschöpfe, wenn man das Wort in der ersten Bedeutung nimmt, durchaus nichts Tadelhaftes (denn wer könnte vollkommen seyn im absoluten Sinne des Worts?); aber es ist durchaus tadelhaft, wenn man darunter den Mangel der relativen Vollkommenheit versteht, die diesem Geschöpfe oder der Welt überhaupt eigentlich zukommt, die ihre Idee fordert. Im ersten Sinne nun ist es allerdings ein Beweis der Nichtvollkommenheit der Natur, wenn unabhängig von ihr noch Etwas geschieht; dies beweist aber nichts gegen die Vollkommenheit ihres Schöpfers; vielmehr wird dadurch zugestanden, die Natur sey nicht absolut, aber ihr Schöpfer sey absolut; denn nur, weil er vollkommen ist, kann er noch Andres thun, als das, was die (ihm gegenüber) unvollkommene, d. h. nicht absolute, Natur zu thun vermag und thun soll, indem er noch Uebernatürliches wirken kann. Sie soll aber nicht Alles bewirken, und dadurch gerade, daſs sie das nicht bewirkt, was sie nicht bewirken soll, sondern nur das bewirkt, was sie bewirken soll, entspricht sie ihrer Idee, d. h. sie ist vollkommen in dem Sinne, in welchem Geschöpfe überhaupt es seyn können. Sobald aber die Natur im Ganzen oder Einzelnen Gottes positive Offenbarung ersetzen und ausschlieſsen wollte, erhöbe sie sich über die Gränzen ihrer Idee, entspräche derselben nicht mehr und würde unvollkommen im tadelnden Sinne des Worts.

Daſs das Stattfinden einer geschichtlichen Offenbarung einen tadelhaften Mangel der Natur voraussetze, drückt Hr. W. durch: *imperfectio per se non necessaria* aus. Wir finden darin eben nur die im Begriffe des Geschöpfs gegebene und daher, wenn man will, nothwendige Unvollkommenheit, welche kurzweg darin besteht, nicht Alles in Allem zu seyn. Hr. W. aber schreibt dieses der Natur zu, wie es scheint, denn
daher ist es erklärlich, daſs er es für einen fehlerhaften

Mangel erklärt, wenn sie nicht auch in der geschichtlichen Offenbarung die Ursache seyn sollte. Doch erkennt Hr. W. selbst ausdrücklich die Beschränktheit der Naturkräfte an. Der Grund warum er es für einen Mangel derselben erklärt, wenn sie nicht im Stande seyen, die Offenbarung selbst hervorzubringen oder vielmehr durch ihre Productionen überflüssig zu machen, scheint durch die Worte *in natura rerum effectum* angegeben oder doch angedeutet zu seyn. Weil die Offenbarung, wenn sie statt fände, innerhalb der Natur statt finde, so müfsten die Naturkräfte selbst innerhalb der Naturgränzen für unzureichend erklärt werden, und also für mangelhaft und ihrer Idee nicht entsprechend, ehe man das Daseyn einer Offenbarung behaupten könne. Diese Folgerung ist ganz richtig. Nur müssen wir die Grundlage derselben in Anspruch nehmen, die Meinung, dafs die übernatürliche Offenbarung *in natura rerum* Etwas neues bewirke, also die Natur der Dinge selbst verändere. Einzelne Dinge werden verändert, nicht die Natur selbst. Wenn ein Mensch plötzlich gemordet wird, so erleidet sein ganzes Daseyn eine Veränderung, die die Natur selbst nicht hervorgebracht hat. Aber die Natur der Dinge, die Menschennatur und selbst die Natur des Individuums wird dadurch nicht aufgehoben. Und so wirkte Gott, um ein durch seine Gröfse auffallendes und Manchem ärgerliches Wunder anzuführen, bei der Trennung der Wogen des rothen Meers oder des Jordans eine Erscheinung, die die Natur des Wassers nicht gewirkt haben würde (also, wie man sich ausdrücken kann, gegen die Natur, ohne dafs sie selbst dadurch eine Veränderung erlitt). Eine Umstürzung der Naturgesetze würde nur statt finden, wenn z. B. 2 × 2 = 5 würde und bliebe, oder die Wasser des rothen Meers die Tendenz, sich von selbst zu trennen, und der Schwerkraft zuwider auseinanderzugehn, erhalten und behalten hätten. „Aber nirgends in der Schrift liest man, dafs Gott jemals gegen die allgemeine Natur, d. h. die Ordnung des ganzen Weltalls gehandelt habe" (*Heidegger, corpus theol.*

XVII, 8.), zugleich jedes Wunder außerhalb der gemeinen Naturordnung statt findet (*praeter ordinem totius naturae creatae*). Der Paralogismus in diesem Argumente beruht wieder auf einer Verwechselung der Begriffe. Diejenige *natura rerum*, in der die Offenbarung Etwas bewirkt, ist die Gesammtheit der Erscheinungen, und nicht das unveränderliche Wesen, dessen Bestimmungen Naturgesetze, dessen Wirksamkeiten Naturkräfte heißen (*natura naturans*), noch auch die Welt der Erscheinungen, insofern sie natürlich bewirkt werden (*natura naturata*). In der Welt der Erscheinungen überhaupt bewirkt die Offenbarung allerdings Veränderungen, welche nicht aus dem Wesen der Dinge hervorgehn; aber dies setzt nicht voraus, daß das Letztere mangelhaft sey, weil es jene Erscheinungen hervorzubringen unvermögend war, denn sie gehören ihrer Idee nach ihm gar nicht an, und es sollte nicht sie hervorbringen. Eben so bringt ja die Freiheit des Menschen eine Menge Erscheinungen hervor, die die Natur nicht hervorzubringen vermag, ohne daß dies ein Vorwurf für die Natur oder ihren Urheber wäre, denn derselbe, der die Natur geschaffen hat, hat auch die Freiheit des Menschen gesetzt, und setzt eben so auch nach seiner Freiheit neue Offenbarungen hinein in die Welt der Erscheinungen, ohne daß man dies für den Beweis einer fehlerhaften Mangelhaftigkeit nehmen dürfte. Die Natur soll alle natürlichen Erscheinungen hervorbringen und thut es gewiß auch. Schließt dies aber aus, daß die menschliche Freiheit freie Erscheinungen hervorbringe, die dem Menschen angehören, und die übernatürliche Offenbarung ebenfalls frei wirke und übernatürliche Erscheinungen setze, die wir auf Gott zurückführen müssen? So ist es also ganz ungereimt, von den Supernaturalisten zu sagen (§. 12. not. q), sie nähmen an, Gott helfe der Naturordnung nach und heile sie gleichsam (*ipsi quasi opem et medicinam ferre*), wenn dieselbe seinem Willen einmal nicht mehr entsprechen könne (*ubi hic naturalis ordo voluntati ipsius haud amplius satisfacere possit*). Glaubt denn

Hr. W. wirklich, die Meinung der Supernaturalisten sey die: Gott will zuerst, dafs die Naturkräfte das Wunder verrichten (es wäre ja dann kein Wunder, und das wollen wir doch gewifs festhalten!); wenn er aber sieht, dafs sie's nicht vermögen, diesem seinem Willen zu genügen, so hilft er ihnen nach und stellt sie durch eine unmittelbare Kraft so her, dafs es jetzt geht? Im Gegentheil; die Naturkräfte sind nicht dazu da, Wunder hervorzubringen, wie schon der Begriff des Wunders lehrt, sondern, indem sie nur Natürliches hervorbringen, entsprechen sie dem göttlichen Willen. Gott weifs und will, wenn er sie schafft, dafs sie Natürliches produciren und nichts Anderes; und behält sich's vor, in einer zweiten Offenbarung auch übernatürliche Erscheinungen zu verursachen. Einen Widerspruch und eine Voraussetzung eines fehlerhaften Mangels wird kein Mensch hierin entdecken können. Leugnen kann er es freilich, oder fragen, warum denn Gott wolle, dafs nicht alle Wirkungen in der Welt Wirkungen der Natur seyen? Auch hierauf ist die Antwort nicht schwer. Zur Genüge für uns ist sie gegeben in dem schon anderwärts angeführten Wort Zwinglis: „Aufserhalb der Naturordnung thut Gott Wunder, damit nicht immer die Astrologen (als Fatalisten) und ihres gleichen (die Naturalisten alle), welche gegen die göttliche Herrschaft nach Art der Giganten ankämpfen, Alles von der Natur — ich verstehe nicht, was sie damit meinen, — ableiten können, sondern, ob sie nun wollen oder nicht, eine gröfsere Gewalt anerkennen müssen, als welche die sichtbaren Dinge haben." Mit andern Worten: weil Gott sich nicht nur durch seine Werke erweisen, sondern auch unmittelbar offenbaren will, als von den Werken unabhängig. *Absque mediis, praeter et contra illa crebro operatus est, ut ostenderet, per se, seu virtutem suam proximam et immediatam esse omnia, neque eum indigere vel uti proprie, seu indigum, ulla causa vel instrumento extra se, per quod aptus fiat ad opus: ne videlicet videatur quicquam esse, quod cum ipso gloriam communem*

habeat: Deus enim omnia per ipsum facit, sed etiam omnia in ipsum, propter ipsum solum et gloriam ejus facit. Rom. XI, 36. (*Heidegger l. c.*). Wir können nun, nachdem wir nachgewiesen haben, wie Hrn. W.'s Argumentation auf einer *petitio principii* beruht, die durch eine Verschweigung des Princips dem Blicke entzogen und durch zwei *Figuras dictionis* (die Verwechselungen der absoluten und relativen Vollkommenheit, und der Erscheinungswelt an sich und nach ihrer Abhängigkeit von der Natur unter dem Namen der *natura rerum*) scheinbar unterstützt wird, und dieselbe so auf allgemein gültige Weise zurückgewiesen haben, noch zum Ueberfluſs, oder vielmehr um ihre Richtigkeit anschaulicher zu machen, eine besondere Instanz gegen sie vorbringen, wie wir denn unmittelbar hierauf durch ein eigenes Zugeständniſs des Gegners die Widerlegung desselben zu einer solchen Gewiſsheit zu bringen im Stande sind, wie sie bei einem Criminalfalle nicht besser verlangt werden könnte. Wenn behauptet wird, daſs Gott in der Welt nichts bewirken könne, als durch die Naturkräfte, weil dies sonst eine Mangelhaftigkeit der Letzteren und somit auch ihres Urhebers beweisen würde, so wenden wir dagegen ein, daſs Gott doch gewiſs den Menschen selbst unmittelbar geschaffen und nicht durch die Naturkräfte gesetzt habe, denn im letztern Falle müſsten wir den ersten Menschen gänzlich als eine natürliche Production entstehen lassen (da ja die Erhabenheit desselben ihn in Hrn. W.'s Augen eben so wenig zur Ausnahme machen darf, als die Offenbarung durch ihre Erhabenheit ihm zur Ausnahme wird: *quantumcumque demum id est*), und annehmen, wie auch Einige allerdings anzunehmen sich gezwungen sahen, ohne daſs sie jedoch von den andern Naturalisten, und namentlich von Hrn. W., gebilligt werden dürften, er sey entstanden als eine Coagulation aus Meerschaum oder aus der Erde hervorgeschossen, wie ein Pilz und drgl. Oder wir müſsten annehmen, dies Menschengeschlecht sey nie entstanden, sondern habe von jeher durch Gottes Schöpferkraft existirt, was aber

mit der Meinung der Rationalisten von einer unendlichen Perfectibilität und continuirlichen Fortschreiten nicht recht stimmen würde. Uebrigens ist es bemerkenswerth, dafs aus der ganzen Dogmatik Herrn W.s nicht zu ersehen ist, was derselbe vom Ursprunge oder [illegible] der Menschen halte, und er demnach sich selbst zu den mystischen Menschen zählen mufs, von denen er sagt, sie schlichen sich an den wichtigsten Problemen vorbei (p. 45.).

Die Behauptung, dafs Gott keine übernatürliche Offenbarung wollen könne, weil er ja auch und vorher Naturkräfte und dadurch natürliche Erscheinungen gewollt habe, oder dafs Gott, weil er A gesetzt habe, nicht auch B setzen könne, ist nun allerdings so unvernünftig, dafs es zum Verwundern wäre, wenn derjenige, der sie zum Behufe seiner Polemik aufstellt, nicht selbst im Verlauf des Werks ihr widersprechen sollte. So leugnet denn auch wirklich Herr W. p. 368. §. 94. *c)* die Nothwendigkeit, sich die einzelnen Theile der geschaffenen Welt als ewig zu denken (*neque tamen inde singularum mundi creati partium aeternitas consequitur*). Ist nun aber die Welt ewig, d. h. ohne Anfang und Ende, wie Herr W. meint (siehe oben), so müssen doch gewifs auch ihre Theile ewig seyn, es sey denn, dafs einige dieser Theile erst nachher dazu gekommen, d. h. in die Welt hinein geschaffen worden seyen. Dies gibt also Hr. W. zu, dafs in der Welt Neues geschaffen werden könne, denn er will die Ewigkeit aller Einzelnheiten nicht behaupten. Er setzt folglich nach eigenem Zugeständnisse keinen fehlerhaften Mangel der Naturkräfte voraus, wenn Gott noch Etwas schafft, das sie nicht hervorzubringen vermochten (weil sie nicht bestimmt waren es hervorzubringen), z. B. den Menschen; das Schaffen einer neuen Sache in die Welt hinein ist aber das höchste Wunder, und auf einer solchen neuen Manifestation der Schöpferkraft Gottes beruht jedes Wunder, wie die Theologen längst aus Num. XVI, 30. und Jerem. XXXI, 22. hätten lernen sollen. Herr W. also, der die Möglichkeit unmittelbarer, über-

natürlicher Einwirkung Gottes in die natürliche Causalreihe selbst zugestand, gab hiemit die der wunderbaren Offenbarung zu.

Bis hieher haben wir dies Argument nur von einem allgemeinen Standpuncte aus beantwortet, den wir den philosophischen nennen können. Da es aber gegen die Lehre der evangelischen Theologie von einer übernatürlichen Offenbarung gerichtet ist, und also diese in ihr selbst treffen muſs, wenn es Etwas zu bedeuten haben soll, so müssen wir unsere Leser auch noch bitten, sich für einige Augenblicke auf diesen theologischen Standpunct zu versetzen, um da zuzusehen, ob das Argument unsere Lehre treffe oder nicht. Die evangelische Theologie, ganz und ausschlieſslich auf Gottes Wort gegründet, und daher ohne Sucht, die Schranken einer Heilswahrheit zu überschreiten, beschäftigt sich mit der Frage über die Zwiefachheit der Offenbarung Gottes (durch die Weltschöpfung im Allgemeinen und durch historische Begebenheiten insbesondere) *in abstracto* gar nicht, sondern nur in Beziehung auf die Menschen und ihren wirklichen Zustand. In dieser bestimmten Beziehung hat der Begriff der historischen Offenbarung, wie wir sie behaupten, eine eigenthümliche Bestimmung, die wir oben näher angaben; sie ist nicht etwa im Allgemeinen eine zweite, höhere Offenbarung als die durch die Welt, sondern eine Offenbarung des Heils für die Verlorenen. Ihre Begründung geht von dieser Begriffsbestimmung aus und ist eben so speciell modificirt, wie diese. Gottes Wille sich historisch zu offenbaren, wird nicht nur als abstract, ewiger Rathschluſs gefast, sondern als bezüglich auf ein historisches Factum und veranlaſst durch dasselbe. Die gefallene, sündige, verdammliche Welt ist es, die Gott so geliebt hat, daſs er ihr seinen Sohn gab, zu dem Ende gab und ohne Schonung in den Tod dahin gab, daſs die, welche glauben würden, statt verloren zu gehn, das ewige Leben hätten. Und so ist denn für uns das Bedürfniſs der Heilsoffenbarung, wie wir es empfinden sollen als Bedürfniſs und als befriedigtes Bedürfniſs, nicht in der Ungenugsamkeit der ersten Offenbarung durch

die Natur, sondern in der Sünde des Menschen, dem Zorne Gottes und dem daher über den Menschen und die Natur ausgesprochenen Fluche begründet. Diese „an sich nicht nothwendige Unvollkommenheit," der Verlust des göttlichen Ebenbildes, der Gemeinschaft mit Gott, der geistlichen Lebenskraft und Erleuchtung nebst Allem, was davon abhängt, ist keineswegs in der Welt selbst gegeben, so wie sie Gott schuf, denn allerdings schuf Gott nichts sündlich Unvollkommenes, sie ist in keinem Sinne Werk Gottes, und die Behauptung, diese Unvollkommenheit der Welt, auf welche die Kirche ihre Lehre von dem Bedürfnisse einer historischen Offenbarung gründet, müfste auch auf Gott übertragen werden, ist (wie Hase a. a. O. sich ausdrückt:) „ein neuer Schlufs, des Rationalismus würdig, welcher die Vollkommenheiten und Mängel der Natur auch in ihren Urheber versetzt, also auch das Böse."

Hieraus folgt denn auch, dafs das ganze Argument um- und gegen den Rationalismus gekehrt werden kann. Entweder mufs er behaupten, das Böse sey keine Unvollkommenheit, woraus denn folgt, es brauche nie aufzuhören, d. h. man dürfe immerfort sündigen, oder vielmehr man müsse immerfort sündigen, um nicht diese Vollkommenheit zu verlieren! Oder er mufs, wenn er das Böse als Böses ansieht, und doch nicht einen Sündenfall statuiren will (d. h. eine erste Sünde ohne allen Vorhergehenden innern Reiz dazu, mithin eine Sündenthat, die sich wesentlich von allen andern unterscheidet, indem sie nicht durch Sündhaftigkeit begründet ward, sondern diese begründete), diese „an sich nicht nothwendige (also tadelhafte) Unvollkommenheit" der Welt in ihrer ursprünglichen Gestalt auf den Schöpfer zurückführen und den Fehler oder die Sünde schon in Gott voraussetzen — eine Ansicht, die sich zum Glücke selbst aufhebt. Und so wird denn der Rationalismus durch sein eigenes Argument gezwungen, entweder sich selbst aufzugeben, oder seine Scheingestalt der Moralität.

selbst die Uebernatürlichkeit der Form gesetzt wird, muss ein Punct gedacht werden, da sich Beide vereinigen und der Inhalt selbst nothwendig in die Form übergeht, so daß der Mensch, wenn er der Erscheinung gehorcht (freiwillig), auch nothwendig den Uebergang aus der Form in den Inhalt finden kann, oder vielmehr, da der Inhalt die Form wird und die Form der Inhalt. Diesen Gipfelpunct der Form, welche wir als Handlung kennen lernten, und folglich dieser Eingangspunct des Inhalts in unsere Welt, ist aber offenbar nur in der geistigsten Erscheinung, in der Rede, zu suchen, und es ist also das Wort, in dem die Form mit dem Inhalte Eins wird. So ist denn auch das übernatürlich gewirkte Wort Gottes die höchste und vollkommenste Erscheinung der göttlichen Offenbarung und dieser selbst in seiner höchsten und vollkommensten Förmlichkeit; es ist die Offenbarung nach Inhalt und Form in gleichem Maaſse. Die Kraft der göttlichen Offenbarung erweist sich also auch am Stärksten durch das Wort, und durch dasselbe legt sie selbst für sich jenes unüberwindliche Zeugniſs ab, indem sie sich als eine Kraft Gottes zum Glauben und durch den Glauben zur Seligkeit erweist (siehe oben). Je mehr wir nun aber das Wort als diejenige Erscheinungsweise des Inhalts der Offenbarung betrachten, die mit ihm selbst eins geworden ist, je mehr wir in ihm nicht seine eigene Kraft, sondern unmittelbar die Kraft der göttlichen Offenbarung wahrnehmen, desto weniger kann es selbst auch uns ein bloſses, äuſserliches Zeichen für die Wahrheit der Offenbarung seyn. Je weiter dagegen eine andere gottgewirkte Erscheinungsweise der Offenbarung von ihrem Ursprunge entfernt, je mehr sie vom Inhalte entleert und daher auch seiner eigenen, unmittelbaren, seligmachenden Kraft beraubt ist, je mehr sie sich in's Aeuſserliche und Materielle verliert, desto mehr erscheint sie in Unabhängigkeit von dieser als unpartheiischer Zeuge, als nicht natürliches, sondern übernatürliches Zeichen, Wunderzeichen, und desto mächtiger vermag sie selbst den, dessen Herz dem speciellen Inhalte der Offenbarung

fremd

fremd ist, zu ergreifen. So fing Nikodemus an zu glauben, Jesus sey ein Lehrer von Gott gesandt, nicht um seiner Worte willen, sondern weil Niemand die Zeichen thun könne, die er thue (Joh. III, 2.). Jesus wurde selbst von den Galiläern, obgleich ein Prophet in seinem Vaterlande nicht geachtet wird, um seiner Wunder willen aufgenommen, und erklärt, sie glaubten nur auf die Zeichen hin (Joh. IV, 45. 48.). Die Werke, die ich thue, sagte er, zeugen von mir, dafs mich der Vater gesandt hat, die Werke, die er mir zu thun gegeben hat (so dafs also wirklich die Offenbarung nach ihrem Inhalte, die Sendung und der Auftrag Jesu, den er vom Vater empfangen hat, durch ein Zweites, die Werke, als durch Zeichen bescheinigt werden, obgleich Beide insofern Eins sind, als Gott beide, Wort und Werk, seinem Gesandten gibt, oder selbst wirkt. Joh. V, 36.). Wenn ihr mir nicht glaubet, fordert er sie auf, so glaubet doch den Werken, die der Vater mir zu thun gab, damit ihr erkennen und glauben möget, dafs der Vater in mir ist und ich in ihm bin (Joh. X, 38.). So geringfügig also auch der Wunderbeweis, wie Luther dies in zwei bekannten Stellen ausdrückt (bei W. p. 178. und bei Hase a. a. O. S. 170. 7) 90.), der bekehrenden und wiedergebärenden Kraft des Gotteswortes gegenüber, und so werthlos der Wunderglaube erscheinen mufs, gegenüber dem auf das innere Wunder der Wiedergeburt gegründeten und aus dem heiligen Geiste hervorgehenden, lebendigen Glauben, wie dies Harms in einer seiner neuern Predigten ausführt: so wenig dürfen wir nach jenen und andern Worten der Schrift und den Erfahrungen der verschiedensten Zeiten den Wundern die wahre Bedeutung absprechen, nach der sie zwar nur untergeordnete, äufserliche und unselbstständige Zeichen der Offenbarungen (nicht wesentliche, bleibende Bestandtheile derselben) sind, oder die wahre Beweiskraft, nämlich zur Erzeugung jener *fides humana*, die gewöhnlich dem, unmittelbar durch's Wort von Gott gewirkten Glauben, der auf innern Zeugnifs des ewigen Geistes beruhenden *fides divina*,

vorhergeht und für sie empfänglich machen kann. Die Wichtigkeit der Unterscheidung von *fides humana* und *divina* (worüber zu vergl. Twesten, Bd. I, S. 426. ff.) nöthigt uns hierauf näher einzugehen.

Was wir unter dem gottgewirkten Glauben verstehn, wurde schon gesagt. Für den von der übernatürlichen Offenbarung natürlich gewirkten Glauben haben wir das umfassendere Wort: *fides humana*, dem deutschen: Historienglaube, vorgezogen. Er bezieht sich nämlich diese Ueberzeugung von der Wahrheit einer Offenbarung nicht blofs auf die Erscheinung derselben in Geschichten, sondern selbst auch auf den Inhalt derselben in seinen einzelnen Theilen, als Aufschlüsse über höhere Wahrheiten, Vorschriften für den Lebenswandel und dergleichen enthaltend, ja selbst auf das Gesammte und Innerste desselben, so aber, daß Alles angenommen und als wahr hingestellt wird, ohne daß jedoch der Alles begründende und bewährheitende Geist in das Herz des menschlich Gläubigen übergeht. Kurz dieser menschliche Glaube an die geoffenbarte Wahrheit ist specifisch demjenigen eines Muhammedaners z. B., der aufrichtig an seinem Koran hängt, was das Subject betrifft und abstract betrachtet, gänzlich gleich. Da aber das Object selbst ein wesentlich anderes und der Unterschied zwischen Lüge und Wahrheit ein absoluter ist, so ist selbst der äusserliche Glaube an die Wahrheit, in Rücksicht auf das Object ganz abstract betrachtet, dem Aberglauben des Muhammedaners ganz entgegengesetzt. Da endlich die Wahrheit als Wahrheit und die Lüge als Lüge sich kräftig erweisen, so wird vermittelst der Wirkung des Objects das Fürwahrhaltens auf den Fürwahrhaltenden das Fürwahrhalten, selbst in seiner Subjectivität, modificirt: die Gotteswahrheit thut demjenigen, der sie annimmt, wie er unter andern Umständen wohl auch den Islam angenommen haben würde, Gewalt an, indem es unmöglich ist, daß er (wie wir voraussetzten) mit menschlicher Aufrichtigkeit daran glaubt, ohne bald und immer mehr einzusehn, daß die Offenbarung, die er annahm, ihn in seinem

gegenwärtigen Zustande verdammt und auf eine gründliche Bekehrung dringt; die Irrlehre dagegen wird ebenfalls ihren Einflufs auf den Glauben ihrer Anhänger üben und denselben wesentlich ihr aneignen und anpassen. Diese Aenderung des Fürwahrhaltens aus menschlichen Gründen, die gerade dem betreffenden Subjecte hinreichend scheinen, um sich dadurch bestimmen zu lassen, geschieht in keinem Falle, am Allerwenigsten durch die objective Wahrheit selbst, auf magische Weise. Indem die Letztere auf ihre Bekenner einwirkt und eine Aenderung hervorzubringen sucht, so dafs nothwendig in ihnen eine Bewegung vorgeht und sie sich selbst in ihrer Subjectivität anders verhalten als der Diener eines falschen Gottes, so ist die Art, in welcher diese Veränderung vorgeht, die Richtung, welche diese Bewegung nehmen kann, nach der Natur der menschlichen Freiheit eine doppelte. Derjenige, der vom Christenthume hörte und durch die Wunder, die er sah und vernahm, und durch dies oder jenes aus dem Inhalte sich ergebende Argument zur Annahme bewogen wurde, wird, wenn der Inhalt desselben anfängt auf seine Seele zu wirken, nur die Alternative vor sich sehen, entweder den Inhalt immer tiefer in sich übergehn und sich ihm conformiren, ja, wenn es das Christenthum wirklich begehre und vermöge, sich von ihm zu einem neuen Menschen machen zu lassen; oder auch den anfänglich gehegten aufrichtigen, äufsern Glauben an das Gesetz und Evangelium aufzugeben, weil es mehr von ihm verlange, als er leisten, und mehr in ihm wirke, als er dulden wolle. So sieht man denn auch wirklich in der Erfahrung unserer Zeit, wie für diejenigen, die auf den Punct des aufrichtigen äufsern Glaubens, wäre es auch nur an einen Theil der Wahrheit, gekommen sind, die Nothwendigkeit eintritt, entweder vorwärts den Schritt zu thun und vom Tode zum Leben hindurchzudringen, oder wieder rückwärts zu sinken, mehr oder weniger in die Nacht der Ungewifsheit und Unredlichkeit, der Lüge und des Aberglaubens, eine Nothwendigkeit, die übrigens der Freiheit keinen

respectiven Gewifsheit (welche nur Schwärmer verachten können) zugleich und noch vielmehr auf dem innern Grunde ruhn, auf ihn bezogen und von ihm vergewissert werden. So kommt es also, dafs nach den Ausdrücken der Schrift das Pfand des Gnadenstandes, welches der Gläubige für sich hat, zugleich für die allgemeinen Worte Gottes das Siegel ist, aber in so ungetrennter Einheit (nach seiner objectiven Natur), dafs wir auch eben so gut (und empirisch richtiger) die Betrachtungsweise umkehren und von der *fides humana* zur *divina* aufsteigend sehn können, wie der durch das Wort Gottes mittheilende Geist es versiegelt und dem Gläubigen hiedurch zum Pfande seiner Seligkeit wird. Es steht uns aber auch frei, und wir werden sogar durch die von der Sünde bedingte Erfahrung dazu genöthigt, den Glauben in seiner Aeufserlichkeit selbst, losgerissen von dem innern absoluten Zeugnifse seiner Wahrheit, zu rechtfertigen und als Etwas gewisses darzuthun, ohne jedoch (wie Manche thaten) jene Losgerissenheit selbst auch nur durch die Art der Behandlung stillschweigend zu rechtfertigen; zum Besten derjenigen, die ihn eben nur noch von aufsen betrachten können und von seiner innern Gewifsheit eben so wenig eine Idee haben, als z. B. ein der mathematischen Anschauung ganz Entbehrender begreifen könnte, dafs man mit solcher Gewifsheit behaupte, zwei parallele Linien berührten sich nie, auch nicht in unendlicher Verlängerung. Einem solchen Menschen (deren es freilich wohl nicht gibt) könnte man daher lediglich die Erfahrung vorhalten, da es für dieses Axiom keinen demonstrativen Beweis geben kann. Da aber die Erfahrung nie die Möglichkeit erschöpft, so bliebe ihm immer durch die Berufung auf die unerfahrne Möglichkeit eine Ausflucht übrig, mit der er übrigens selbst das Feld der Erfahrung verliefse und seine empirischen Erkenntnifse überhaupt durch einen empirischen Skepticismus vernichtete. Dasselbe ist nun der Fall, wenn wir die Offenbarung und den Glauben an sie äufserlich betrachten. Wir befinden uns auf dem Boden der Geschichte. Als geschichtliche

Thatsache aber, die äuſserlich erfahren wird (von ihrem göttlichen Inhalte ganz abgesehn), kann die Offenbarung so wenig eine absolute Gewiſsheit ihrer Existenz geben, und der Glaube diese erhalten, als jede andere Thatsache sie zu geben und der, welcher sie erfährt, zu erhalten vermag. Dies gereicht aber offenbar der Offenbarung so wenig zum Vorwurfe und Nachtheile, als irgend einer andern Thatsache, und wer ihr nicht glauben will, so historisch glaubwürdig sie ist, der mag es auf seine Gefahr hin thun, nur unter der Bedingung, daſs er dem historischen Glauben überhaupt entsage und, wie *Bayle*, selbst dann, wenn während seines Lebens in seinem Lande das Heer seines Volkes gänzlich vom Feinde geschlagen wird, die Wahrheit dieser Thatsache bezweifle. Wir sagten noch: auf seine Gefahr hin; denn er läuft dabei immer die Gefahr, daſs jene auffallende äuſsere Erscheinung, welche sich für eine göttliche Offenbarung gibt, wirklich eine Solche sey, und er Rechenschaft zu geben habe, nicht nur dafür, daſs er die historische Gewiſsheit derselben verwarf, sondern auch dafür, daſs er sich weigerte, die angeblich in ihr enthaltene überhistorische, ewige Gotteskraft als solche zu erkennen, und durch ihre Einwirkung sich von ihrer Wirklichkeit überzeugen zu lassen. (Daſs dies die Anforderung des historischen Christenthums sey, ist schon gezeigt worden; bei andern Religionen es versuchen, wäre unnütz, ja unerlaubt, da keine einzige sich äuſserlich für Universalreligion ausgibt, noch darauf Anspruch macht, innerlich eine solche absolute Gewiſsheit ertheilen zu können.)

Nach dieser Erörterung über den Stand der Sache können und müssen wir natürlich jede Anforderung einer höhern, aprioristischen und absoluten Gewiſsheit an die Offenbarung, als *historisches Factum* betrachtet, als ungereimt zurückweisen und dann die Anforderung aufstellen, daſs jeder dasjenige, was er nach seinen Kenntnissen nicht wirklich für natürlich entstanden halten könne, so lange als übernatürliches Factum betrachte, bis ein innerer oder äuſserer Grund entschieden dage-

gen spricht, d. h. bis ihm entweder aus der Erscheinung selbst, wenn er sie als übernatürlich betrachtet, ein Widerspruch entgegentritt, oder aufserhalb derselben Etwas bekannt wird, was ihre natürliche Entstehung erklärt. Im ersten Falle mufs das Urtheil suspendirt und die Erscheinung fortwährend beobachtet werden, um zu erfahren, ob der Widerspruch nicht blofs anscheinend sey, im zweiten aber mufs sich dies Urtheil sogleich für die natürliche Entstehung entscheiden. Findet aber Keines statt, und sieht sich der Mensch durch die Vernunft selbst genöthigt, die Wundererscheinung als wirklich übernatürlich anzunehmen, so ist damit noch nicht gesagt, dafs er eine apodiktische Gewifsheit ihrer Uebernatürlichkeit und ihres göttlichen Charakters habe. Vielmehr wird dieselbe blofs in einem höhern oder niedrigern Grade der Wahrscheinlichkeit bestehn, wie sie überhaupt auf dem Gebiet der äufsern Erfahrung oder der Geschichte herrscht. Ueber diese Wahrscheinlichkeit aber müssen wir uns noch näher aussprechen, damit sie nicht zu niedrig angeschlagen werde, indem wir zeigen, wie sie die Basis des ganzen gewöhnlichen Lebens ist, und wie sehr auch dieses in seiner Grundfeste erschüttert wird, wenn man auf die ganze empirische Erkenntnifs den Kanon anwenden wollte, den man auf einen Theil derselben, die Erkenntnifs der Wunder, anzuwenden beliebt.

„Wenn Jemand zu behaupten wagte, ein vielleicht wunderliches Ereignifs könne durchaus nicht aus den Gesetzen der Natur erklärt werden, der müfste mit der vollkommensten Erkenntnifs aller ihrer Gesetze begabt sein." Mit diesen Worten spricht Hr. W., der der Vernunft in göttlichen Dingen so viele, nicht von einer aposteriorischen Belehrung abzuleitende Erkenntnifskraft beilegt, derselben Vernunft in natürlichen Dingen alle aprioriache Erkenntnifs so sehr ab, dafs sie nicht einmal eine bestimmte Ahnung von den Grenzen der Naturkräfte, nicht einmal eine negative Kenntnifs ihrer Gesetze haben soll. Es soll also geschehen, was da will, oder vielmehr, was man sich im-

mer nur vorstellen will; der Rationalist kann nicht behaupten, dafs es nicht ein Werk der Naturkräfte und ihrer gesetzmäfsigen Wirksamkeit sey. Man darf alles Mögliche als wahr erzählen, Hr. W. kann es nicht für unmöglich erklären, so ungereimt es jedem vorkomme, der über die Productionskraft der Natur sich einiges Urtheil beilegt. Ohne eine vollkommene Erkenntnifs aller Naturgesetze, behauptet er ja, dürfe man nicht wagen, in einem einzigen Falle zu bestimmen, dafs einen solchen Erfolg zu bewirken die Naturkräfte nicht hingereicht haben. Wenn man aber diese Behauptung irgendwie consequent durchführt, so mufs die ganze Welt um uns herum einem Traumbilde gleichen, und ihre Geschichte wie ein Mährchen lauten, bei denen man nie weifs, was für geheime Kräfte mitgewirkt haben. Vielleicht ist Romulus wirklich lebendig gen Himmel gefahren. Warum das nicht? Es wäre ja Arroganz, nach Hrn. W.'s eigenem Ausdrucke, zu behaupten, dies sey nach den Naturgesetzen nicht möglich. Oder hat er die vollkommenste Erkenntnifs aller Naturgesetze, um bestimmen zu können, was innerhalb ihrer Grenzen möglich und nicht möglich sey? Vielleicht auch Christus, — oder warum sollte es, wie die Rationalisten behaupten, physisch unmöglich seyn? Haben sie denn eine so vollständige Kenntnifs der Physik? Vielleicht wird auch Napoleon nächstens wieder auferstehn. Oder kennt der, welcher dies leugnen wollte, alle Naturkräfte, dafs er behaupten kann, keine einzige, und auch nicht das Zusammenwirken vieler könnte so Etwas bewirken? — Man sieht, zu welchen Absurditäten die Consequenz jenes Grundsatzes führt. Um zu leugnen, dafs wirkliche Wunder erkannt werden können, behauptet man, dafs die Natur ja auch das Wunderbarste hervorbringen könnte. Dafs Wasser zu Wein, die Mauern einer Stadt durch Posaunenhall gestürzt, Blindgeborne durch ein Wort sehend werden können, darf der Rationalist nicht leugnen, denn welchen Grund hätte er, nach dem obigen Kanon, dies für Etwas zu erklären, das durchaus nicht auf natür-

wie sein Daseyn, seine Gnade, seine Kräfte erfahren, oder nie. Wir wenden uns an den, der zuerst diesen Gott uns verkündigte; jetzt sey die Zeit gekommen, seinen Beruf zu bewähren. Er beugt sich über den Knaben, den Todten, und heifst ihn aufstehn und wandeln. Sein Wort wirkt Gesundheit und Leben; der Allmächtige, den er anrief, hat sich erwiesen in seiner Herrlichkeit. — Und wir würden noch zweifeln, dafs was wir sehen, ein Werk Gottes war? es würde noch die Schulweisheit uns von Vertrauen und Glauben zurückhalten können, mit ihrer Frage, ob diese Heilung oder Belebung nicht etwa auch eine natürliche Wirkung unbekannter Kräfte seyn könne, — vorausgesetzt, dafs unser Herz nicht durch andere Bande von diesem Glauben zurückgehalten würde — ? Würde nicht in diesem Augenblicke nicht etwa nur das erregte Gefühl, sondern selbst der gemeine Menschenverstand, wenn ein solcher Zweifel aufstiege, den Sieg davon tragen durch die Ueberzeugung, es lasse sich in einzelnen Fällen wohl erkennen, ob natürliche Kräfte wirken oder nicht — ?

Der gemeine Menschenverstand, — in der That, wenn nirgends hin, so gehört er doch in's gemeine Leben. Und aus diesem heraus wird er sich auch schwerlich jemals vertreiben lassen durch irgend ein idealistisches System, es sey denn, dafs jene Zeit komme, von der ein Philosoph gesagt hat, die Menschen würden alsdann blofs noch Gespenster glauben. Einem solchen Gespensterglauben arbeitet aber wirklich die rationalistische Behauptung von der Unerkennbarkeit der Wunder in die Hand; denn genau betrachtet, ist sie nichts anders als ein Bruchstück irgend eines Idealismus, das sich aber, wie der abgeschnittene Theil eines Polypen, leicht wieder zu einem Ganzen gestaltet. Führen wir nämlich den Grundsatz consequent durch, auch da, wo wir ihn nicht gegen Wunder zu brauchen denken, so wird alle bürgerliche *fides* — Treu und Glauben — nicht nur, sondern auch der Glaube, den wir unsern Sinnen schenken müssen, ganz aufgehoben. Wenn Jemand, wie einst Josua

setzen lieber voraus, dafs das Wunder, dessen Zeugen sie glauben sollen, ein Wunder der Art sey, die wir einzig vertheidigen, nämlich Wirkung und Begleitung einer Offenbarung mit Berechnung auf die Umstände und die Personen, denn das glauben wir, wie wir oben schon thaten, von jedem göttlichen Wunder prädiciren zu können. Wir setzen deshalb auch den Fall, dafs sie in einer Zeit lebten, da man noch nicht in dem abgeschlossenen Kanon des N. T. die Vollendung der göttlichen Offenbarungen besafs, ohne dafs wir ihnen deswegen die rationalistische Wunderscheu nehmen wollen, deren Grundsätze und Gründe ja auch schon Cicero, *de divinatione*, ganz stattlich aufgeführt hat. In dieser Lage sollen sie mit einem Manne zusammenkommen, dessen Redlichkeit nicht verdächtig, dessen Lehre aber fremd, dessen Beruf nach seiner Aussage göttlich ist; der alles mit Verleugnung seiner selbst, ja vielleicht mit Aufopferung der theuersten Erdengüter nur zur Ehre des unbekannten Gottes thut, den er verkündigt. Sie sehn und hören ihn; seine Absichten sind wohl rein, sein Charakter flöfst Zutrauen ein; aber was er sagt, ist so fremdartig, und doch so wichtig; er macht so grofse Ansprüche an unsere Seele und an die ganze Welt. Alles sollen wir dem hingeben, den er predigt, nur ihm vertrauen, nach seinem Willen wandeln, wenn er auch das Härteste forderte, ihn bekennen, wenn auch alle Menschen uns darum verfolgeten. Ohne Zweifel hätten wir alle in dieser Lage einen harten Kampf mit uns selbst zu bestehn; wir würden nicht wissen, woher die Kraft uns kommen soll, Alles um des Einen willen zu verlassen, wir würden anstehn, uns diesem Gott in die Arme zu werfen, dessen Leben und Kraft uns noch unbekannt wäre. Da bricht auch äufsere Noth über uns herein; ein Kind liegt krank darnieder, ein Bruder stirbt. Unser schwacher Glaube an den Wahrhaftigen wird einer harten Probe ausgesetzt. Zweifel und Angst dringen verstärkt in unsere Seele hinein; aber nun mufs es sich auch entscheiden, ob wir ihm angehören sollen oder nicht, jetzt müssen

sich so, daß wir sagen, sie seyen fähig, die Wahrheit der übernatürlichen Lehre zu beurkunden. Die ganze Lehre der Offenbarung stellt nämlich darauf ab, einem Manne, den Gott vorbestimmt hat, persönlichen Glauben zu verschaffen, daß die Welt ihn aufnehme als seinen Sohn. An ihn und seine W... können wir aber nur glauben, wenn sie sich erweist, und ist wohl in der ganzen Geschichte nichts Gewisseres, als wenn Jesus nicht Wunder gethan hätte, wie er es als G... Sohn und Gesandter that und thun mußte, jetzt auf der ganzen Erde nicht Ein Mensch seinen Namen bekennen und ... nur kennen würde. So erwies er sich denn als der ... sandte und Sohn Gottes, dem der Vater alle Macht ... ben hat, in Zeichen und Wundern, und durch diese ... türlichen Thaten wurde seine Aussage von seiner übe... lichen Sendung auf's Einfachste und Schlagendste be... (Joh. IX, 33.); war aber diese Aussage als wahr erwi... indem er factische Beweise seiner unmittelbaren Sendung ... Gott vorlegte, so war zugleich von seiner ganzen Se... und somit von seiner ganzen Lehre dargethan, daß e... Auftrag Gottes, nach seinem Willen lehre — d. h. die We... heit, denn Gott kann nicht lügen. Dasselbe war aber mit ... Propheten und Aposteln, welche Wunder thaten, der Fall ... erwiesen damit die Uebernatürlichkeit ihrer Sendung, rech... tigten ihre Aussage von unmittelbaren Offenbarungen Gottes ... sie, und thaten somit die Wahrheit ihrer Lehre dar; denn ... göttliche Lehre ist gewiß auch eine wahre (V... ...wes... gegen den, auch von De Wette vorgebrac... machte Bemerkung, B. I, S. 371 fg.). So ... (und auch Weissagungen, als *miracula pr...* türliche Thaten (oder Vorhersagungen), du... lehrer zunächst seine göttliche Sendung, be... denn auch die Wahrheit seiner Lehre er... XVIII, 18—22.), obgleich die wahre Lehr... mal erkannt und angenommen hat, eine...

ugungskraft mit sich führt, so daſs selbst Wunder und Weis-
ungen falscher Propheten nichts gegen sie vermögen, wenn
n den Herrn von ganzem Herzen und von ganzer Seele lieb
(5. Mos. XIII, 1 — 5.).

Wenn die Wundergeschichten — und die ganze Geschichte
Alten und Neuen Bundes in ihrem Zusammenhange ist Eine
undergeschichte, — die Wahrheit der Lehre nur mittelbar be-
isen, vermittelst der Uebernatürlichkeit derselben, so beweist
gegen die Lehre, ohne welche die göttlichen Wunder ja nie
kommen, ihre eigene Wahrheit unmittelbar an den Herzen
er, die sie aufnehmen, aber so, daſs dadurch auch zugleich
e Uebernatürlichkeit bewiesen wird, vermittelst der übernatür-
hen Wirksamkeit, die sie ausübt. Denn selbst, wenn wir diese
rksamkeit von der Mittheilung des heiligen Geistes in Gedan-
zu trennen und bloſs als Wirksamkeit zur Herzensänderung
betrachten suchen, so wird derjenige, der sie wirklich erfah-
hat, doch nicht umhin können, die Wirkung als übernatür-
anzusehn und folglich (ohne die Möglichkeit irgend einer
uschung) auf die Uebernatürlichkeit ihrer Ursache schlieſsen
nen und müssen (weil nach dem bekannten logischen Grund-
z keine Wirkung gröſser oder höherer Art ist, als ihre Ur-
he). Ja wir können in dieser Abstraction von der unmittel-
en Gewiſsheit noch weiter gehn und zuerst die Lehre der
ligen Schrift, als ein ganzes, heiliges, klares und harmonisches
stem (*perfectio, sanctitas, perspicuitas et harmonia s.*
) erwägen, und dann auch das Wort noch mehr in sich selbst
rachten, als Ausdruck, Al [illegible] der Zeichen des Inhalts, und
raus ergeben sich denn di [illegible] htungen der alten Theolo-
über die Vortref [illegible] drucks in der heiligen
hrift (*simplicitas*, m [illegible] von der Calvin
wiſs ein Kenner de [illegible] n Ausdrucks)
heilt: „es ist wohl wahr [illegible] brauchen
ll, daſs durch viele kann d [illegible] in Gott
Himmel sey, seyen auch da [illegible] nd das

Evangelium von ihm gekommen. Ja, obgleich gelehrte und höchst scharfsinnige Männer sich dagegen erheben und alle Geisteskräfte aufbieten und darlegen in diesem Streite: wenn sie es nicht bis zur unheilbaren Unverschämtheit gebracht haben, so wird ihnen das Geständnifs ausgeprefst werden, dafs in der Schrift deutliche Zeichen von Gottes Rede zu ersehn sind, aus denen offenbar wird, ihre Lehre sey himmlisch." (*Inst. L.* I, *c.* VII, 4.)

So ergibt sich uns der Uebergang von dem Innern zum Aeussern und wieder vom Aeussern zum Innern der Offenbarungen Gottes; aber wie der heilige Geist, um uns zur richtigen Erkenntnifs zu bringen, der Lehre eine heilige Geschichte zum Vehikel oder vielmehr zum lebendigen Leibe geschaffen und mit Wundern ausgezeichnet hat, so müssen auch wir den Uebergang selbst machen und in dem Wunder- und Geschichtsglauben die Lehre umfassen und den heiligen Geist selbst in unsere Herzen aufnehmen, der uns daraus hervorleuchtet. Wohl leicht, behauptet Calvin, seyen die Einwendungen, selbst der verschlagensten Gottesverächter zu widerlegen, *qui in labefactanda Scr. s. solertes et faceti videri appetunt.* „Aber, fügt er hinzu, wenn auch Jemand das heilige Wort Gottes gegen die Schmähungen der Menschen hinlänglich vertheidigt, so wird er doch den Herzen nicht die innere Gewifsheit geben können, nach welcher die Frömmigkeit begehrt. Weil nur in der Meinung den profanen Menschen die Religion zu bestehen scheint, wünschen und fordern sie, dafs ihnen durch die Vernunft bewiesen werde, Moses und die Propheten hätten aus Gott geredet. Aber ich erwiedere, dafs das Zeugnifs des Geistes höher sey als alle Vernunft. Denn wie Gott in seinem Worte der Einzige ist, der von Gott Zeugnifs geben kann, so findet auch sein Wort eher keinen Glauben im Menschen, als bis es durch das innere Zeugnifs versiegelt wird. So mufs also derselbe Geist, der durch den Mund der Propheten redete, in unsere Herzen eindringen, um uns zu überzeugen, sie hätten aus Gott geredet, was sie zu reden hatten." (A. a. O.)

Kritik des Rationalismus.

II.

Der Rationalismus als positiver Lehrbegriff, in Bezug auf Begründung und Inhalt.

Magnopere a pietatis et veritatis omnis tramite aberrant, qui communem quandam, rationi et naturae principiis immixam, religionem salutiferam promittunt. (*Heidegger.*)

Prüfung des Rationalismus als positiven Lehrbegriffs.

A. Begründung des Rationalismus.

(Wegscheider §. 2. 11.)

Herr Wegscheider sieht, wie wir in der Einleitung zum ersten Theile unserer Kritik schon gesehen haben, die Religion als Etwas natürliches an. Ist dies wirklich der Fall und stützt sich wirklich die ganze Religion auf natürliche Principien, so ist der strengste Naturalismus die beste Religionslehre und jede andere ist unwahr, insofern sie von ihm abweicht und sich ihm entgegensetzt. Die positive Begründung des Naturalismus besteht daher in einer historischen oder psychologischen Nachweisung des natürlichen Ursprungs der Religion und hiemit ist denn auch der Rationalismus insofern begründet, als er die Religion aus einem natürlichen Vermögen ableitet. Nur kommt es dann noch darauf an, zu zeigen, daſs das natürliche Vermögen des Menschen, aus dem die Religion nothwendig hervorgehe, die Vernunft sey, und kein anderes, weil sonst auch ein natürlicher Gefühlsglaube oder dergleichen als der wahre gedacht werden könnte. Zweierlei also hat Herr W. zugleich zu beweisen, die natürliche Entstehung der Religion, und zwar aus der Vernunft. Ersteres geschieht aber gar nicht; wir treffen statt eines Beweises bloſs die Behauptung des natürlichen Ursprungs der Religion an. Das Zweite hingegen geschieht noch weniger, denn sogar die Behauptung der Entstehung der Religion aus der Vernunft ist sehr unvollkommen. Gleich Anfangs und nachher noch sieht sich Herr W. genöthigt, andere Seelenvermögen zu

Hülfe zu rufen, um nur auf irgend eine Art die geforderte Deduction des Religionsglaubens aus der Vernunft zu Stande zu bringen. Es scheint wirklich, daſs entweder er selbst sich über den Ursprung der Religion — an dessen richtiger Erkenntniſs ihm doch so viel liegen muſs — gar nicht im Klaren war, oder daſs er selbst fühlt, wie gewagt und wie gefährlich für seine eigenen Ansichten es sey, dasjenige, was ihm als Princip des Rationalismus vorschweben mag, geradezu einzuführen mit der Behauptung, es sey auch Princip der Religion gewesen. Denn hieraus ergäbe sich auch der Maaſsstab, an dem der Rationalismus selbst sich richten müſste, und diesen Maaſsstab deutlich anzugeben, möchte ihm, wie gesagt, leicht gefährlich seyn. Anderntheils aber wäre es auch zu gewagt, das, was man meint und will, geradezu beim rechten Namen zu nennen, denn die Behauptung des Ursprungs der Religion aus dieser Quelle — der rationalistischen Vernunft, — wenn sie offen bezeichnet und bestimmt beschrieben würde, würde doch gewiſs Vielen auf den ersten Blick als unwahr erscheinen. Man muſs also suchen, dem Ziele durch allerlei Wendungen nahe zu kommen (siehe unten I und II.), und selbst, wenn man es erreicht hat (III.), es wieder einigermaſsen zu verdecken (IV.), ehe man es näher bestimmt, wie man es bestimmen muſs, um es kritisch und mit einem Scheine von Gültigkeit gegen die Bibel- und Kirchen-Lehre gebrauchen zu können (V.). Dadurch erreicht man zugleich auch den praktischen Vortheil, daſs zuerst die, welche historischer zu Werke gehn, zufrieden gestellt und dann auch diejenigen nicht unbefriedigt entlassen werden, welche die nackte Vernunft noch etwas scheuen und gerne von dem Gefühl begleitet sehen, als einer Hülfsquelle der Religion. Es ist in der That eben so lehrreich als unterhaltend, den Weg, den Hr. W. einschlägt, und die Krümmungen, durch die er sich windet, zu betrachten, obgleich es schwer ist einzusehen, welches Ziel ihm eigentlich vorschwebe, und worauf er denn die Religion und seine Religionslehre wirklich begründen wolle. Indeſs wird man

auch darüber gewiſs werden, wenn man erwägt, wie sehr es ihm einestheils daran liegen muſs, die Principien des Rationalismus, alle, trotz ihrer Verschiedenheit unter sich selbst, auf irgend eine Weise in seine Darstellung und dadurch auch in die Seele des Lesers hineinzubringen, anderntheils aber, dies nicht auf auffallende Art zu thun, theils um nicht Anstoſs zu erregen, theils um den Widerspruch zu verbergen, in dem sie mit der Geschichte stehn und vielleicht auch unter sich selbst. Wir gehen nun an die Angabe und Beurtheilung der Darstellung vom Ursprunge der Religion, mit stäter Berücksichtigung des beabsichtigten positiven Resultats, nämlich die Vernunftreligion als die einzig wahre zu erweisen. Zur Erleichterung der Uebersicht wie der Beurtheilung aber erlauben wir uns, die fünf hieher gehörigen Sätze Hrn. W.s (§. 2. und 11.) zu numeriren und dadurch zugleich die verschiedenen Acte des Schauspiels von der natürlichen Entstehung der Religion zu bezeichnen.

I.

Die Religion soll aus einem gewissen, natürlichen, verschieden erklärten so zusagen Instinct (unbewuſsten Naturtriebe) entstanden seyn. Dies scheint Hr. W. durch die Uebereinstimmung der Völker beweisen zu wollen. Seine Worte lauten nämlich: *E consensu illo gentium facile intelligitur, omnium hominum animos propria mentis indole et naturali quasi quodam instinctu, a philosophis varie explicato, ad religionem amplectendam ferri* (§. 2. z. A.).

Die Uebereinstimmung der Völker im Bekenntniſs irgend einer Religion wird hier, wie es scheint, für eine allgemeine genommen. In §. 1. ist jedoch die Möglichkeit einer Ausnahme zugestanden, wenn es heiſst: wir finden beinahe kein älteres und neueres Volk vor, es sey denn ganz entmenschlicht worden — (*Nullam fere aut fuisse aut esse reperimus gentem, nisi forte immanitate prorsus efferata fuerit*), das nicht Re-

ligion hätte. Es liegt uns auch nicht im geringsten Etwas daran, zu behaupten, dafs nicht alle Völker Religion hätten. Denn was kann diese Uebereinstimmung der Völker beweisen? Offenbar nicht nur das, was Hr. W. will, dafs der Mensch nothwendig aus sich selbst auf Religion komme; sie kann auch eben so gut beweisen, dafs nothwendig durch die Erziehung, wie schlecht sie auch sey, irgend eine Religion, wäre es auch nur die schlechteste, mitgetheilt werde, und dafs folglich der Mensch angetrieben werde, die religiösen Vorstellungen, die er erhalten hat — gleichviel, ob wahre oder falsche, — auf irgend eine Art — gleichviel, ob mangelhaft oder durch Zusätze entstellt — auszudrücken und so mitzutheilen und fortzupflanzen. Diese Annahme — wir stellen sie vor der Hand blofs als Hypothese hin — genügt offenbar eben so gut zur Erklärung der merkwürdigen Erscheinung, dafs alle oder fast alle Völker Religion haben. —

Wir haben also die Wahl zwischen zwei Ansichten, die Beide gleich sehr das zu erklärende Phänomen erklären können, aber sich einander so gegenüberstehen:

Da alle Völker eine Religion haben, so mufs man annehmen

entweder, dafs jeder Mensch nothwendig durch natürliche Anlage zur Bildung religiöser Vorstellungen getrieben werde, so dafs durch diesen Trieb die Völkerschaften bewogen werden, sich eine Religion zu machen;

oder, dafs jeder Mensch, der religiöse Vorstellungen bekommen hat, das Bedürfnifs, sie zu äussern empfindet, so dafs deshalb die aus einer Uroffenbarung abzuleitenden religiösen Vorstellungen vermittelst ihres Ausdrucks, wenigstens theilweise, mitgetheilt und fortgepflanzt werden.

Die erste Erklärung der allgemeinen Religiosität ist offenbar die **Wegscheidersche**. Zwar ist der Ausdruck unbestimmter (*ad religionem amplectendam ferri*) und läfst die Idee einer positiven Religion zu, die nicht aus dem Menschen entstehe, sondern von ihm nur auf- und angenommen werde.

Doch wissen wir, daſs die Ansicht von der Entstehung der Religion aus einer Uroffenbarung und aus Tradition bestimmt verworfen wird (in der Note zu diesem Satze). Der Mensch hat das Vermögen, zur Religion zu kommen, und dies wird zuerst durch die Furcht angeregt (p. 5.). So entscheidet sich Hr. W. bestimmt, obgleich zuerst in unbestimmten Ausdrücken, für die erste Ansicht. Einen Grund aber, warum er sich für sie und nicht für die andere entscheide, führt er nicht an. Er sagt nur: *facile intelligitur*. Wir wollen ihm also auch nicht mehr das Zeugniſs der Völker entgegen halten (vergl. oben S. 7.; Harms, Daſs es mit der Vernunftreligion nichts ist, S. 25. fg.), welches, wo es an bessern historischen Zeugnissen fehlt, nothwendig für das beste gelten muſs. Zwei sichere Instanzen scheinen uns hinreichend, um gegen die erste Ansicht zu entscheiden und für die zweite den Ausschlag zu geben.

Die erste Instanz sind die wilden Völker selbst, welche fähig gewesen seyn sollen, sich ihre Religion selbst hervorzubringen, die aber offenbar nicht fähig sind, sie zu vervollkommnen und nur zur Höhe der Aegyptischen und Griechischen zu bringen, sondern vielmehr sie verfallen lassen. Wenn es irgend eine merkwürdige Erscheinung gibt, die Staunen und Bestürzung erregen muſs, so sind es diese wilden, in unbegreiflichem religiösen Stumpfsinne dahinbrütenden Nationen, welche noch den bei Weitem gröſsern Theil der Erde bedecken. China allein enthält einen grossen Theil der Menschheit in dem engen Kerker traditioneller Formen verschlossen, ohne daſs bei aller Cultur des Landes in äuſserlicher Beziehung jemals ein neues, kräftiges, geistiges Leben sich erhöbe, oder, wenn es sich erhöbe, durchzubrechen vermöchte. Eben so treffen wir in Indien ein blühendes Volk, das Jahr aus Jahr ein seine Sünden im Ganges abwäscht und in tausendjährigen Riesentempeln die uralten, unverstandenen Götterbilder immerfort so mechanisch verehrt, als seine Gelehrten die Mondfinsternisse und andere Erscheinungen des Sternenhimmels mit der gröſsten Schnelligkeit und Genauigkeit mit Hülfe von

erlernten Formeln berechnen, deren Ursprung sich in's graue Alterthum verliert, deren Zusammenhang mit der Sache selbst aber Allen ein Räthsel ist. (Vergl. über die außerordentlichen Kenntnisse der Alten in mehrern Wissenschaften, namentlich mit Bezug auf die Fortschritte der Cultur, Schubert, Ansichten der Naturwissenschaft, 3te Ausg. S. 10. ff.) Nördlich aber in den unermeßlichen Steppen Siberiens, wie südlich, in den Wüsten Afrikas, sehen wir dann die eigentlich wilden Völkerschaften in einer von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbenden fast thierischen Stupidität herumirren, dem nur durch das weiseste und liebevollste, beharrlichste Bemühen von Seiten der gesegnetern Völker abgeholfen werden kann. Eben so wenig als sie, erreichten auch die begabteren Indianer Nordamerikas jemals einen Grad geselliger Cultur; derjenige aber, auf dem das alte Peru und Mexiko standen, mochte, seinen positiven Principien nach, leicht so alt seyn, als diese beiden Staaten, deren Königsgeschlecht ursprünglich eingewandert war, und in denen eine alte Sage bestimmt auf einen Zusammenhang mit den Weißen deutete. Dieses völlige Stillstehen, diese Erstarrung des Geistes, namentlich in Religionsvorstellungen, bei dem größten Theile der Menschen scheint uns nun auf's Sicherste zu beweisen, daß auch das Wenige, was sich bei denselben an geistigen Erkenntnissen vorfindet, durchaus nicht aus einem dem menschlichen Geiste von Natur, nothwendig und immerfort inwohnenden selbstthätigen Princips abgeleitet werden kann, weil durchaus nicht zu begreifen wäre, warum sich dasselbe, selbst in glücklichen Naturverhältnissen, nicht ferner thätig bewiesen haben sollte. Dagegen kann man sich keineswegs auf die wirklich gebildeten und — es thut weh, es auszusprechen — von ihren Brüdern wirklich in dieser Beziehung, ihrer Bildung nach, specifisch verschiedenen Nationen des Alterthums und der neuern Zeit berufen, ohne sich einer *petitio principii* schuldig zu machen, da von diesen erst auszumachen ist, ob sie nicht auf anderem Wege, als dem der Entwickelung aus sich selbst, zur höhern Cultur ge-

langt seyen, die offenbar mit den Religionsideen auf's Engste verbunden ist, oder durch den ungestörteren Zusammenhang mit einer Offenbarung die Kraft sich zu civilisiren erhielten. Wobei auffallend seyn mufs, dafs diese vorchristliche Cultur sich nur auf einem kleinen Flecke der Erde findet, unter den Völkern Vorderasiens, Aegyptens, Griechenlands und Italiens, die anerkanntermafsen von Anfang an unter sich Verkehr trieben. Eine entgegengesetzte Ansicht müfste, um sich zu begründen, nothwendig dahin kommen, zwei oder mehrere Menschengeschlechter zu statuiren, die von Natur specifisch verschieden wären, von denen nur das Eine das Vermögen besäfse, höhere und reinere Religionsideen zu produciren, wodurch der Grund der allgemeinen Menschenliebe aufgehoben würde. (Man vergl. noch über die Wilden *De Maistre* in den *soirées de St. Petersbourg*, deutsch von Windischmann.)

Die zweite Instanz, deren Gewicht noch schneller gefühlt werden kann, obgleich das der ersten an sich bedeutender ist, bilden diejenigen Menschen, welche ohne geistigen Zusammenhang mit Andern aufwuchsen, und wirklich auch nie, so lange sie in diesem Zustande waren, zu Religionsvorstellungen kamen. Auch trägt hiezu die Gesellschaft ähnlicher Unglücksgenossen nichts bei; ohne Anleitung von Andern zu empfangen, lernt der Mensch kaum oder gar nicht aufrecht gehen, und kommt nie zum Gebrauch der Sprache und der Vernunft. Diese Andern aber, welche die Anleitung ertheilen müssen, müssen sie offenbar auch in ihrer Kindheit empfangen haben, und so beruht denn alle menschliche Bildung als Entwickelung in der Zeit auf der Tradition durch Eltern, Erzieher, Spielgenossen und andere schon irgendwie gebildete Menschen, in ihrem letzten Grunde aber mufs sie eine andere Basis als gebildete und unterrichtete Menschen haben, da wir ja das Menschengeschlecht nicht als unendlich denken können und folglich fragen müssen, wie die ersten Menschen zu ihrer menschlichen Bildung gekommen und vor der Gefahr, später ganz zu verwildern, bewahrt worden

seyen. (Man vergl. die Geschichten einzelner wilden Menschen, welche Jahn im *Appendix hermeneuticae, fasc.* II, *p.* 208 — 214. zusammengestellt und mit einigen hieher gehörigen Bemerkungen begleitet hat.)

Der Annahme der Bildung des Menschen und der Mittheilung religiöser Vorstellungen durch die Ueberlieferung stellt sich gewöhnlich die falsche Vorstellung entgegen, die man sich davon zu machen pflegt. Man wagt es kaum, diesen Gedanken, den man aufserdem schon als herabwürdigend hasset, in's Auge zu fassen, und hat daher nur eine widerliche, dunkle Empfindung, als handle es sich um eine Tradition uralter, kaum verständlicher Formeln, in deren Mittheilung und Erklärung das ganze Geheimnifs der Menschenbildung bestehn soll. Dagegen besteht diese Tradition in nichts Anderem als in der Erziehung, dies Wort im weitesten Sinne genommen, das Beispiel der Aelteren mit eingeschlossen, in welcher allerdings auch Formeln vorkommen können, ja wohl bei den Meisten vorkommen, aber ohne das Wesentlichste zu seyn, diejenigen Völker ausgenommen, unter denen die Religion und das geistigere Leben überhaupt schon ganz erstorben und erstarrt ist, und also nur noch vermittelst jener mechanisch überlieferten und angenommenen Formeln vor gänzlichem Untergange bewahrt wird, obgleich auch bei diesen wenigstens hie und da einige Lebensregungen sich zeigen werden (denn warum behielten sie sonst die alten Formeln bei, und pflanzten sie fort?), wie umgekehrt auch unter denjenigen Völkern, die am Meisten lebendig, regsam und innig erscheinen, obgleich in geringerem Maafse, sich immer noch todte traditionelle Formeln vorfinden, und das unter den höhern Ständen, wie unter den niedrigsten. Aber auf diese legen wir am Wenigsten Gewicht, sondern am Besten scheint uns Sack die Art und Fortpflanzung der Religion bezeichnet zu haben, mit den Worten: „Da das menschliche Herz durch die Familie, die Sprache und die Sitte überall und zu aller Zeit die wesentlichsten Einwirkungen empfängt: so mufs die Religion durch

Ueberlieferung [der Vorstellungen im Kreise der Familie], Rede [Bildung der Sprache, an der sich das Denken des Kindes entwickelt und eigenthümlich bildet] und Gemeinschaft [der Stammgenossen bei gottesdienstlichen Gebräuchen] ihr Daseyn in der Geschichte vermitteln" (Vergl. Apologetik, S. 36 — 39.). Am Deutlichsten zeigt sich diese lebendige und so natürliche Ueberlieferung, wie leicht begreiflich, in der Urgeschichte der Menschheit (vergl. oben S. 53 f.), wie sie in der Bibel aufgezeichnet, und theilweise durch die Tradition anderer Völker (namentlich der Araber in Bezug auf Abraham, vergl. in der Evang. Kirchen-Zeitung 1828 den Aufsatz: Abrahams Nachkommen, bes. S. 211.) bestätigt ist, wobei dann besonders die biblischen Andeutungen über eine allgemeine oder partielle Kenntnifs des wahren Gottes aufserhalb des Bundesvolkes (1. Mos. XIV, 17. XX, 4. XXI, 22. f. XXIII, 6. XXIV, 50. XXVI, 28. ff. XXX, 27. XXXI, 29. 53. XLI, 38. f. 2. Mos. VIII, 19. IX, 27. XIV, 25. XVIII, 10 — 12. 4. Mos. XXII. XXIII, bes. Vers 17. Jos. II, 11. Richt. I, 7. 1. Kön. V, 7. X, 9. Esra I, 2. VI, 10. Dan. IV, 31.) und die Angaben über die lange Lebenszeit der Patriarchen, als Erleichterungsmittel treuer Tradition, Berücksichtigung verdienen. Den lange dauernden, mächtigen Einflufs eines solchen engern, geistigen Zusammenhangs beweist aber besonders auch die Vergleichung der nordeuropäischen Völker — bis nach Island hinauf — mit den wilden Nationen, da ihr ganzer Charakter von Anfang an, der Schilderung der klassischen Schriftsteller zufolge, bei allem Mangel an Cultur, wesentlich ein anderer war; da ihre grofse Bildsamkeit, oder die Empfänglichkeit für die durch das Christenthum herbeigeführte Cultur nur vermittelst der Anerkennung des höhern Princips zu begreifen ist, das sich in der nordischen Mythologie so unverkennbar ausdrückt; und da diese endlich selbst anerkanntermafsen auf einen asiatischen und reinern Ursprung hinweist, dagegen bei den wilden Völkern dieser Zusammenhang, wenn auch nothwendig vorauszusetzen, doch nicht mehr zu erkennen ist (aufser in we-

nigen, ihre Religion nicht weiter berührenden Bruchstücken, wie z. B. die weit verbreitete Kunde von der Sündfluth und Noahs Errettung).

So legt also die ganze Völkergeschichte wie die Betrachtung des fortdauernden Verhältnisses der menschlichen Natur zur Religion ein starkes Zeugnifs ab gegen die willkürliche, nur auf den Gründen einer selbstgemachten Dogmatik beruhende Vorstellung, der Mensch sey von selbst zur Religion gekommen und zwar, wie zuerst gesagt wird, durch einen Instinct. Dieser Behauptung scheint aber noch eine Bemerkung zu widersprechen, die wir in der zweiten Note zu §. 53. (*ed.* V. *p.* 207. *ed.* VI. *p.* 215.) entdecken, nämlich dafs es überall keinen Instinct gebe, der den Menschen zur rechten Vorstellung von Gott führen könne (*ejusmodi instinctum, quo humana mens ad numinis ideam vere informandam ducatur, omnino desiderari*). Denn wenn der Instinct nur das Princip der Religion in sich enthält, — und das mufs er, wenn er überhaupt zur Religion zu führen vermag, — so mufs er auch zu der wahren Religion führen können, weil ihr Princip sich auch entwickeln mufs. So scheint sich Hr. W. von vorne herein zu widersprechen. Sehen wir nun weiter nach, durch welche Kraft nach Hrn. W. dies geschehen seyn soll, und es werden uns noch mehr innere Widersprüche entgegentreten.

II.

Die Art und Weise, wie Hr. W. zuerst die Religion aus der menschlichen Natur ableitete, bleibt uns, wir gestehen es gerne, sehr dunkel; es war von einem *quasi quidam instinctus* die Rede, — ein so unbestimmter Ausdruck, wie man ihn in so wichtigen Dingen nur wagt, wenn man noch weniger wagen darf, sich bestimmt auszudrücken. Wir sind daher auch ungewifs, ob wir eigentlich diese zuerst genannte Quelle der Religion von derjenigen unterscheiden dürfen, die in der zwei-

ten, jetzt zu erwägenden Phrase desselben Paragraphs genannt wird. Diese Ungewifsheit wird noch vermehrt durch die Worte, welche in der sechsten Ausgabe dem Instincte vorangeschickt sind, und bestimmter auf eine eigenthümlich menschliche, freie Seelenkraft hindeuten (*hominum animos propria mentis indole et naturali quasi quodam instinctu — ad religionem amplectendam ferri*). Indefs haben wir uns bei dem zweiten Satze nicht lange aufzuhalten und auch das nur um des Folgenden willen. Er sagt aus, bei tieferer Forschung werde klar, dafs alle Religion auf demjenigen Seelenvermögen beruhe, das zwar oft durch die Reizungen der Sinne und der Phantasie verführt oder verdorben werde, aber vermittelst dessen sich der Mensch dennoch über die Ordnung der äufserlichen Dinge und der ganzen sichtbaren, räumlichen und zeitlichen, Welt erhebe (*Qui si altius indagatus fuerit, patebit, omnem religionem humanam niti ea animi humani facultate, quamvis sensuum et phantasiae illecebris saepius corrupta, qua homo,*...., *super rerum externarum totiusque mundi visibilis ordinem, temporis et spatii limitibus adstrictum, sese attollit*). Hiemit ist es nun deutlich gesagt, dafs der Mensch sich selbst (*sese*) vermittelst des Seelenvermögens, auf dem die Religion beruhe (*niti*), erhebe, und zwar über die ganze Welt hinaus. Aber es ist nicht gesagt, was doch zum Verständnifse des Satzes sehr nöthig wäre, zuerst nämlich, was mit diesem Sicherheben eigentlich gemeint sey, ob nicht blofs ein Denken über die räumliche und zeitliche Weltordnung hinaus; und zweitens, wie man denn durch diese Erhebung zur Religion komme, oder durch welche Beobachtungen es klar werde, dafs die Religion auf dem Vermögen sich so zu erheben beruhe, denn mit dem dictatorischen *patebit* ist noch nichts gesagt. Was jedoch das Wichtigste zu erfahren wäre, ist drittens die Beschaffenheit dieses Seelenvermögens, dessen Namen Hr. W. nicht einmal angibt, das also wohl bis zur Stunde noch keinen hat und folglich wohl auch den meisten Menschen unbekannt ist. Warum wird uns

die Beschreibung dieser interessanten Entdeckung vorenthalten? Will Hr. W. seine Leser nur allmählich, und ohne dafs sie selbst es bemerken, zur Vernunft bringen? Oder sollte gar unter dieser anonymen Seelenkraft schon die Vernunft verborgen stekken? Es hält doch schwer zu sagen, alle Religion beruhe auf Vernunft — woher käme dann, nicht das Unvollkommene, aber das Falsche, Verkehrte, Schändliche mancher, ja der meisten Religionen, wenn sich der Mensch nur durch die Vernunft vom Thiere unterscheidet, und also die Vernunft einzig sich mit der Religion beschäftigt, denn das Thier hat nicht einmal eine falsche Religion —? Es muſs also, wie es scheint, noch ein anderes Seelenvermögen eingeschoben werden, zwischen das Thierische und die Vernunft, damit die Letztere es nicht allein mit der Religion zu thun habe, und ihre Sünden im Voraus diesem dritten, gespensterartigen Vermögen angerechnet werden, das sich durch die Sinne und die Phantasie verderben lasse, aber von dem in der Folge, nachdem Hr. W. die Vernunft auf den Thron gehoben und zur Quelle alles Guten gemacht hat, kein Wörtchen mehr verlautet, obgleich es den Menschen so hoch erheben und die Religion begründen soll! Wirklich wird auch von Hrn. W. selbst dieses Vermögen des Uebersinnlichen in dem angeführten Satze (da es zum ersten und letzten Male erwähnt wird) ausdrücklich von der Freiheit und von der Vernunft des Menschen unterschieden, indem diese beiden Vermögen in den ausgelassenen Worten: (*homo*) *ratione et libertate morali praeditus*, neben der fremden Seelenkraft genannt werden. Worauf gründet sich nun, woraus entsteht die Religion? Ist's der Instinct, oder das unbekannte Vermögen, — oder sind Beide eins und dasselbe? — oder ist's die Vernunft?

III.

Die Vernunft wird wirklich noch zum Dritten aufgeführt. Sie erscheint als das Höchste im Menschen und der Grund der

re-

religiösen Erkenntnifs. Aber diese Würde maſst sie sich doch noch nicht ausschlieſsend an. Der bedächtsamen Einführung ungeachtet wagt sie es noch nicht allein aufzutreten. Indeſs ist ihre Absicht sicher die, sich über alle Seelenvermögen zu erheben, und die andern, denen für den Augenblick noch ein Recht der Gleichgeburt zugestanden wird, werden weislich gar nicht genannt, damit niemand auf den Gedanken komme, ihr Recht geltend zu machen und die Anmaſsung der Vernunft zu bestreiten, wenn sie nachher als die alleinige Landesmutter auftreten wolle. Hier heiſst es nämlich noch: vorzüglich die Vernunft sey es, die zu Ideen verhelfe (vorzüglich zu den religiösen), während das Wissen, selbst das philosophische, aus der Erkenntniſs der äuſsern Dinge und ihrer Gesetze vermittelst der Sinne und des Verstandes entstehe: *animus enim humanus ita comparatus est, ut non modo sensuum et intellectus ope rerum externarum legumque, quibus rerum natura regitur, cognitionem sibi acquirat, unde persuasio ea efficitur, quae scientia* (das Wissen) *vel historica vel mathematica vel philosophica nominatur, sed etiam rationis potissimum vi, intellectus quidem et scientiae legibus adstrictae, ad ideas sibi informandas ascendat.* Hier muſs nun natürlich unsere erste Frage seyn, welches denn noch die anderen Vermögen seyen, welche Ideen hervorbringen können, obwohl in geringerem Grade als die Vernunft, denn es heiſst ja, die Vernunft bringe sie vorzüglich (*potissimum*) hervor; und ob denn diese von andern Vermögen hervorgebrachten Ideen nicht etwa auch religiöse seyen oder doch mit den Religionsideen in Verbindung stehen? Wie hoch aber muſs nicht auch unsere Verwunderung steigen, wenn wir, nicht nur in der ganzen Dogmatik keine Antwort auf diese Frage erhalten, sondern sogar, und das sogar in demselben §. (p. 6.), einen andern Satz antreffen, der dem angeführten in dieser Beziehung geradezu widerspricht, indem er aussagt: die Vernunft erzeuge einzig (*sola*) die Ideen, was auch schon p. 5. als das Eigenthüm-

fiche der Vernunft bezeichnet wird —? So ist die Meinung der Vernunft also wirklich die, durch solche Umwege und Widersprüche sich endlich zur Monarchin zu machen; wie schlecht muſs es denn nicht um die Rechtmäſsigkeit ihrer Ansprüche aussehen? In der That wird es auch gut seyn, sie selbst und was sie von sich aussagt, schärfer in's Auge zu fassen, wobei wir aber nothwendig auf folgende Widersprüche kommen, die sich theils in dieser kurzen Stelle selbst, theils auch in andern finden.

Der erste war: durch die Kraft der Vernunft vorzüglich kommt der Mensch zu Ideen (p. 5.); und: die Vernunft allein ist die Erzeugerin der Ideen (p. 6.).

Ein zweiter Widerspruch findet sich in dem Verhältnisse der Vernunft zu den niedern Erkenntniſsvermögen. Zuerst ist es schon auffallend, daſs von diesen Letztern, den Sinnen und dem Verstande, das Wissen abgeleitet wird, selbst das philosophische. Es folgt hieraus, daſs die Vernunft in ihrem Unterschiede vom Verstande keine solche Ueberzeugung besitzt, welche ein Wissen genannt werden kann, daſs die Ideen, zu welchen sie verhilft, unmittelbar kein Wissen gewähren, und daſs umgekehrt das philosophische Wissen ideenlos und bloſse Sache des Verstandes ist, nicht Product der Vernunft. Wird nun aber dem Wissen, dem Producte der Sinne und des Verstandes, auch die Kenntniſs der Naturgesetze zugeschrieben (*legum, quibus natura rerum regitur, cognitio*), so folgt daraus, daſs sich die Ideen der Vernunft auf Gegenstände beziehn, die auſserhalb der Naturgesetze liegen, folglich übernatürlich sind, so daſs es also auch eine Idee einer übernatürlichen Offenbarung geben könnte. Was nun aber das Verhältniſs des Verstandes zur Vernunft betrifft, so heiſst es hier, sie sey an die Gesetze des Verstandes und seines Productes, der Wissenschaft, gebunden (*intellectus quidem et scientiae legibus adstricta*). Aber zu Ende des Paragraphs, wo der Vernunft allein die Erzeugung von Ideen beigelegt wird, wird gesagt, die andern Seelenkräfte,

das Gefühl, die Einbildungskraft und vorzüglich der Verstand müfsten der Vernunft einträchtig dienen. So wäre also das höhere und herrschende Vermögen an die Gesetze des niedrigern und dienenden gebunden?

Der dritte Widerspruch findet sich in der unbestimmten Darstellung, wie die Vernunft selbst zu Ideen gelangen und dem Menschen dazu helfen soll. Es heifst zuerst, sie erhebe den Menschen zu den Ideen, die ihm eingebildet werden müfsten, — von wem sie aber dem Menschen eingedrückt werden sollen, ob vielleicht von der Vernunft selbst, oder von Gott unmittelbar, oder von wem sonst, erfahren wir nicht; — ähnlich heifst es unmittelbar darauf, die Vernunft empfange die Ideen, vorzüglich die, welche zur Religion gehörten (*ideas — concipere*), ohne dafs gesagt wird, wer in ihr die Ideen erzeuge, und wie sie selbige empfange. Aber in §. 11. *e.*, p. 48. (*ed.* V.: §. 11. *d.* p. 44.) wird nicht mehr gesagt, der Mensch müsse sich vermittelst der Vernunft so weit erheben, dafs er die Ideen durch sie empfange, sondern, der Mensch müsse, um zur wahren Religion zu kommen, blofs die schon in der Vernunft liegende Idee der Religion (*insitam animis nostris religionis ideam*) entwickeln and ihren Inhalt sich zur Klarheit bringen. Hiemit scheint denn aber wieder in Widerspruch zu stehn, was §. 53. *b.* versichert wird, die Vernunft sey einzig die Quelle der Ideen, diese aber seyen keinesweges angeboren (*ratio, quae sola idearum, minime tamen ipsi innatarum, fons est*). Will man diese Widersprüche zu vereinigen suchen, so bleibt nichts übrig, als die Vernunft sinnbildlich als eine Mutter vorzustellen, welche die Ideen zuerst — man weifs nicht, wann, — empfange, — wir möchten wissen, von wem, — dann in sich herum trage, und endlich ausgebäre und aufsäuge, so dafs sie mit Recht, wie Hr. W. sich ausdrückt, ihre *mater, procreatrix atque nutrix* heifse.

Eine neue Schwierigkeit bietet sich dar, wenn man die Ausbildung der Vernunft selbst begreifen will, und dabei den

Wegscheiderschen Satz festhält, dafs sie die Ideen erzeuge. Denn damit sie das könne, mufs sie nothwendig eine, rechte, gesunde Vernunft seyn, oder wie Hr. W. sich auch ausdrückt, eine wohl geleitete, gut ausgebildete Vernunft. Es bleibt nun die Frage zu beantworten übrig, durch wen und wie die Vernunft gehörig ausgebildet und geleitet werde? Durch sie selbst kann es nicht geschehn, denn eine richtige Ausbildung irgend eines Vermögens durch es selbst ist immer instinctmäfsig, ohne Bewufstseyn und Freiheit. So entwickelt sich von selbst ein Sinn, ein Naturtrieb und das Alles, was bei Thieren und Menschen zur nothwendigen, nicht vernünftigen Lebensentwickelung gehört. Die Ausbildung der Vernunft, wenigstens die rechte Ausbildung, kann nur vernünftig, frei mit Bewufstseyn gewollt seyn. Wie kann denn aber die Vernunft durch die Vernunft ausgebildet werden? Offenbar setzt die Fähigkeit, Etwas mit Bewufstseyn auszubilden zu können, voraus, dafs das Ausbildende selbst nicht mehr der Ausbildung (wenigstens in demselben Grade) bedürfe. Die Vernunft also, welche die unausgebildete ausbilden sollte, müfste selbst schon der Ausbildung nicht mehr bedürfen. Und so kommen wir denn auf den oben ausgeführten Satz zurück, dafs Niemand aus sich selbst zur Religion komme; denn gesetzt (nicht zugegeben), er trage in sich die Keime der Religion, die Ideen, diese aber können nur durch die ausgebildete Vernunft richtig aufgefafst und zur wahren Religion entwickelt werden, so folgt daraus schon, dafs die wahre Religion von der Erziehung abhange; diese Folgerung aber führt uns, wie wir zeigten, nothwendig auf die Annahme einer unmittelbaren göttlichen Erziehung der Menschen. — Auf der andern Seite setzen die Ausdrücke: gesunde, richtige, gut ausgebildete, wohl geleitete Vernunft, nothwendig den Gegensatz einer kranken, schiefen, falsch gebildeten, irregeleiteten Vernunft voraus, so wenig sich auch Hr. W. dieser Ausdrücke bedient, so sehr er über die für sein System daraus entstehenden Schwierigkeiten hinwegzuhüpfen sucht. Und doch kommt aufserordentlich

viel darauf an, die Unterscheidungsmerkmale der gesunden und kranken Vernunft zu kennen, damit man wisse, welches die wahre sey, an die man sich zu halten habe, und urtheilen könne, in welchem Systeme sie sich ausspreche, in welchem aber die falsche, die man vermeiden müsse. Eben so ist nothwendig zu wissen, wie die Vernunft krank werde und geworden sey, worin ihre Krankheit bestehe, und wie sie gehoben werden könne. Das kirchliche System, das auch den Unterschied zwischen einer gesunden oder gottergebenen und erleuchteten und einer kranken oder ungehorsamen (hochmüthigen) und blinden Vernunft macht, vermag auf alle diese nothwendigen Fragen Antwort zu geben. Die Vernunft ist ihm zufolge immer insofern gesund und erleuchtet, als sie sich dem äufsern Worte Gottes aufrichtig unterwirft und es in Wahrheit in sich aufnimmt; ihre Krankheit besteht umgekehrt in der eigenwilligen Verstockung gegen die Offenbarung oder dem Selbstvertrauen der Vernunft, und wird nur durch den Gehorsam des Glaubens geheilt. Das Wegscheidersche System aber kann auf alle diese Fragen keine genügende Antwort geben. Denn, wenn er sagt, dafs die Vernunft durch die Reizungen der Sinne oder Gefühle und Phantasie öfter bestochen und verführt werde (s. ob.), so ist dieses kein objectives, sicheres Merkmal, da die sinnlichen Gefühle und die Phantasie sammt der Vernunft zur Seele des Menschen gehören, und folglich, da die Seele des Menschen einfach ist, nicht aufserhalb der Vernunft liegen und von ihr abgesondert sind, sondern mit ihr in Eins verwachsen, ja wesentlich Eins sind, nämlich die Seele des Menschen selbst. Denn das heifst doch wirklich die menschliche Seele in Stücke zerreifsen, wenn man, um ein Stück derselben apart darlegen zu können, als von der allgemeinen Verderbnifs unberührt, mit Krug (im sog. Philos. Gutachten, und im Wörterbuche, Bd. I, S. 379.) von der Vernunft behauptet, sie sey nie falsch, nie hochmüthig, es finde gar kein Mifsbrauch derselben statt; solche Verirrungen rührten nur daher, dafs der Verstand oder die Ein-

bildungskraft sich des Thrones bemächtigten, und der Mensch die Stimme der Vernunft überhöre. Ist denn die Vernunft außer dem Menschen, dafs sie ihm zurufen, dafs er ihre Stimme überhören, dafs er endlich Etwas thun kann, woran seine Vernunft keinen Theil nimmt ?! Und wie kommt es, dafs die Vernunft sich vom Throne stofsen, dafs sie sich, nach Hrn. W.-s Ausdrucke, verführen oder verderben (*corrumpere*) läfst? Wird sie von den Sinnen, Gefühlen und Einbildungen berückt und betrogen, so dafs sie ihnen ohne eigene Schuld unterliegt! dann mufs die Vernunft nothwendig an Verstandesschwäche und Mangel an Einsicht leiden. Läfst sie sich von ihnen überwältigen? so geht ihr entweder die Kraft des freien Willens zum Kampfe ab, oder es fehlt der gute Wille, sich nicht besiegen zu lassen. Die Schwierigkeiten, die jede bestimmte Erklärung hierüber nach sich ziehen müfste, sind wirklich nicht klein, und selbst Hr. W. scheint ihr Gewicht so stark zu fühlen, dafs er, um ihnen auszuweichen, gar keine bestimmte Erklärung über den Ursprung der factischen Verderbnifs und Schwäche der Vernunft zu geben versucht, denn dafs mit der Behauptung, sie rühre von den niedern Seelenkräften her, so viel als nichts für die Lösung des Räthsels gethan sey, sieht jetzt wohl ein Jeder ein, ohne dafs es jedoch überflüssig seyn möchte, noch folgende treffende Worte von Harms anzuführen:

„Meine Gegner wollen jetzt von der ihnen heiligen Vernunft die meisten Sacrilegien der neuern Zeit abwälzen und dem Verstande ins Haus schieben, der soll der Thäter seyn. Die Vernunft soll nicht irren können. Heifst das etwas anders als: die Wahrheit kann nicht Irrthum seyn? — Aber auch dann wird die Vernunft aufser den Menschen als ein gleich der Wahrheit zu Suchendes gesetzt; dann darf ja kein Mensch sagen, es wäre anmafsend, dafs er Vernunft habe. Die Vernunft soll nicht irren können. Nun hat aber doch ein Mensch kein Geistesvermögen, das nicht dem Irrthum unterworfen wäre, also hätte er keine Vernunft; irrt man, ist's der Verstand oder die

Reflexion; das ist die Zwickmühle der Rationalisten oder, wie soll ich sagen? ihr Becherspiel." (Dafs es mit der Vernunftreligion nichts ist, S. 18.)

Da indefs von jeher die Verschiedenheit der philosophischen Meinungen der Vernunft zum Vorwurfe gemacht wurde, so sieht sich ihr Vertheidiger genöthigt, auf ihn einzugehn, und diese Verschiedenheit selbst bestmöglich zu erklären (§. 11. a. p. 45 sq.). Zuerst sagt er: „Gott gab den Menschen die Vernunft nicht ausgebildet, sondern so, dafs sie erst noch mit Sorgfalt ausgebildet werden mufste." Leider führt uns gleich diese erste Antwort wieder in jene Zweifel über die Art der Ausbildung der Vernunft zurück: konnte sie sich selbst bilden, warum that sie es nicht? wenn sie es nicht kann, sollte sich Gott ihrer nicht angenommen haben —? „Sie kann allerdings vom Menschen selbst gebildet und vor Irrthümern bewahrt werden, aber nur unter den günstigsten Umständen." So ist dann die Vernunft die höchste, und möglicherweise sogar eine vollkommene Erkenntnifskraft; Gott hat sie dem Menschen rein gegeben; im Verlauf der Zeit kann sie durch eigene Kraft völlig entwickelt werden, wie es Gottes Wille ist, wenn nur die Umstände günstig sind. Von wem aber hangen diese Umstände ab? Von Gottes Vorsehung, sagt Hr. W. Wenn also die Vernunft irgendwo nicht recht ausgebildet wird, so liegt der Fehler an Gottes Vorsehung, weil sie die Umstände nicht günstiger angeordnet hat; oder man mufs zugeben, dafs die Vernunft selbst im Stande sey, trotz der günstigsten Umstände ihre Ausbildung zu versäumen, d. h. sich dem Willen Gottes zu widersetzen, also eine falsche, hochmüthige, blinde Vernunft zu werden. Dies Bekenntnifs scheint jedoch dem Naturalisten, wie dem natürlichen Menschen überhaupt, so herabwürdigend für ihn, dafs er, um sich und seine Vernunft loszusprechen, vorzieht, wegen seiner Mängel die Vorsehung Gottes anzuklagen.

Indefs hat man noch einen zweiten Ausweg gefunden, um die Vernunft frei sprechen und als fleckenloses Ideal hinstellen zu

können; einen Ausweg, dessen Beschaffenheit in der That Aufmerksamkeit verdient, weil sie auf seinen Ursprung hinweist. Der Mensch kann nicht umhin, er muſs sich oft dem Ankläger gefangen geben, die empfindliche Demüthigung, sich selbst schuldig bekennen zu müssen, steht ihm bevor, das Schrecklichste, was er kennt; da macht er noch einen verzweifelten Versuch, während er Alles Preis gibt, das Liebste zu bergen, während er sich selbst zu verurtheilen scheint, sein eigenstes Selbst noch zu retten. Ja, der Mensch ist öfters schuldig, gesteht er; ich selbst bin's, wie Jeder, und meine Vernunft hat mich nicht vor Irrthümern geschützt, nicht vor Fehltritten bewahrt. Aber Eines ist ohne Sünde, die ungefallene Menschheit, die an den Sünden des Einzelnen keinen Antheil hat; Eines ist mir geblieben, die Vernunft *in abstracto*, welche niemals irren kann, so oft auch *in concreto* geirrt wird.

Aber soll uns wirklich, wie De Valenti sich geistreich ausdrückte, —, „soll uns das Hirngespinst einer allgemeinen Vernunft aus der Verlegenheit retten? — Sollten wir wirklich mit dem abstracten Begriffe des Baumes ein Haus bauen können?" (Vom Verfall und Wiederaufbau der prot. Kirche, S. 45.) In der That, was kann es helfen, wie Hr. W. fordert, zwischen der Vernunft *in abstracto* und *in concreto* zu unterscheiden — (*distinguendum est inter rationem in abstracto et in concreto, ut dicitur, cogitatam*) —? Alle Hoffnung auf Hülfe von einer solchen Unterscheidung beruht auf einer aus Unkenntniſs hervorgehenden logischen Täuschung. Was ist denn das Abstractum anders als das verallgemeinerte Concretum? Muſs sich nicht der abstracte Gattungsbegriff zu den einzelnen concreten so verhalten, daſs er nichts bestimmt ausschlieſst, sondern Alles zuläſst, was in ihnen enthalten ist? Muſs nicht der allgemeine Begriff des Vierecks so gefaſst seyn, daſs eben sowohl der Begriff des schiefen, als der des rechtwinkligen Vierecks unter ihn subsumirt werden kann? Muſs also nicht ebenfalls der Begriff der Vernunft *in abstracto*

auf die falsche und auf die wahre Vernunft, auf die wenig oder viel, recht oder schlecht ausgebildete Vernunft anwendbar seyn? Oder was soll denn ein abstracter Begriff seyn, wenn er nicht mehr von den einzelnen Erfahrungen abstrahirt seyn soll? Nach welcher Logik kann man dem Begriffe der Vernunft *in abstracto* diejenigen Merkmale beilegen wollen, die nur dem Begriffe einer speciellen, gut beschaffenen und richtig ausgebildeten Vernunft zukommen? — Das heifst doch wahrlich, die Verwirrung oder die Täuschung weit treiben, einen Unterschied zwischen der Vernunft *in abstracto* und der *in concreto* statuiren zu wollen, der dem Unterschiede zwischen dem erdachten Ideal der Vernunft und der factischen Beschaffenheit der Vernunft gleich seyn soll. Eben so gut könnte ja ein philosophirender Apologet des Heidenthums behaupten, man dürfe sich nicht an der Verwerflichkeit der verschiedenen Arten des Heidenthums stofsen, sondern müsse sich an den Begriff des Heidenthums *in abstracto* halten, nach welchem es nichts Anderes als die Wahrheit selbst sey.

Hr. W. sucht aber **drittens** von der Vernunft, wie wir sie durch die Geschichte und unsere eigene Erfahrung kennen lernen, den Vorwurf, sie sey mit sich selbst in Widerstreit gerathen, durch eine Berufung auf die Geschichte selbst zu widerlegen. „Es kann nicht bezweifelt werden (sagt er a. a. O.), dafs in den wichtigsten Dingen, die zur Bewahrung der Religion und Sittlichkeit dienen, beinahe alle Schulen der Philosophie unter sich wundersam übereinstimmen." Herr W. beruft sich also hier auf den *consensus*, aber freilich nicht *gentium*; denn die Völker läfst er weislich aus dem Spiele, obgleich doch von allen Menschen zu beweisen wäre, dafs sie in den wichtigsten Dingen, welche Religion und Moral betreffen, übereingestimmt hätten, wenn man den Beweis für die Uebereinstimmung der menschlichen Vernunft führen wollte. Eben so leicht und gewifs noch viel leichter liefse sich aber auch aus der entgegengesetzten Uebereinstimmung der Mehrzahl auf die schlechte

Beschaffenheit der menschlichen Vernunft schliefsen; wie dies schon Cicero wufste, der mit richtigem Urtheile auf seine Berufung auf die allgemeine Uebereinstimmung in religiösen und sittlichen Angelegenheiten entgegnete: „Als ob Etwas so allgemein sey, als nicht klug zu seyn; als ob dir selbst das Urtheil der Menge gefalle! Wie Viele leugnen, dafs Wollust das höchste Gut sey? Sagen doch die Meisten, sie sey ihr höchstes Gut." (*de divinatione, L. II, c.* 39.) Um diesem Vorwurfe zu entgehen, und keinen Gegenschlufs, der viel richtiger aus der Uebereinstimmung in schlechten Dingen für die gegenwärtige Schlechtigkeit des Menschen sammt seiner Vernunft gezogen werden könnte, zu veranlafsen, haben die Rationalisten vorgezogen, sich nicht auf alle Menschen, sondern nur auf einen äufserst kleinen Theil derselben, die Philosophen, zu berufen. Hiemit widersprechen sie aber selbst dem, was sie beweisen, und bestätigen, was sie widerlegen wollen, es sey denn, dafs sie zu der Behauptung schreiten, nur die Philosophen seyen mit Vernunft begabt. Denn es ist offenbar, dafs wenn der Supernaturalist behauptet, der ganzen Weltgeschichte zufolge sey die Vernunft in den verschiedenen Individuen auch verschieden und mit sich selbst in Widerspruch, also zerrüttet und verdorben, der Rationalist sich nicht auf die Uebereinstimmung der Philosophen unter sich, mit Ausschlufs der übrigen Menschen berufen darf, ohne eben dadurch zu beweisen, dafs es einen Widerstreit der Vernunft in den verschiedenen Individuen gibt, weil die Meinungen der Philosophen mit denen des Volkes nicht in Uebereinstimmung sind (wären sie es, so würde er sich ja auch auf diese berufen). Noch offener drückt man diesen Selbstwiderspruch aus, wenn man statt des Namens der Philosophen sich des Ausdruckes: je die Besten und Weisesten, bedient. Denn warum — bleibt immer die Frage — waren und sind nicht auch die andern Menschen so gut und weise als sie, da sie doch von Natur eben so gut, als jene, Vernunft haben, und die Schuld ihres Unverstandes und ihrer Schlechtigkeit auf die Umstände

schieben geradezu Gott beschuldigen heifst? — Will man aber gar durch diese Berufung auf die Weisesten und Besten, wie öfter geschieht, eine Lehre begründen und darthun, wie gut und weise sie sey, so läuft man offenbar im Cirkel, da vorerst auszumachen wäre, wer denn die Besten und Weisesten seyen, oder an welchen Kennzeichen man sie erkennen müsse, d. h. welche Lehre die wahre und heilsame sey, die allen Weisen und Guten gemeinsam seyn müsse. So könnten wir auch an Hrn. W. die Fragen stellen, wen er für einen Philosophen halte, und ob er nicht vielleicht — nach einer bei den Rationalisten beliebten Manier — nur diejenigen zu den Philosophen rechne, welche in den wichtigsten Puncten mit dem Rationalismus übereinstimmen (wenigstens der Meinung der Rationalisten nach)? In diesem Falle würde es ihm natürlich aufserordentlich leicht seyn, darzuthun, dafs die Philosophen in denjenigen Puncten unter sich übereinstimmen, welche die Rationalisten für die wichtigsten zur Erhaltung der Religion und Moral erklären. Diese angeblich historische Nachweisung würde aber auch, als ein blofser Cirkel, nichts zu bedeuten haben. Bestimmen wir hingegen den Begriff einer philosophischen Schule nur irgendwie unpartheiisch und rechnen wir also nur diejenigen alle zu den Philosophen, die z. B. Tennemann als Solche gelten läfst, so müssen wir es geradezu leugnen, dafs sie in den wichtigsten Dingen für Religion und Moral übereingestimmt hätten (besonders wenn wir von dem Einflufse der positiven Anstalten abstrahiren, was zwar blofs gerecht wäre, aber nicht einmal nöthig ist); wir müssen es für eine grobe Erdichtung erklären, durch die man nur unwissende Schüler zu betrügen vermöge; aber deswegen müssen wir uns auch mit dieser Erklärung begnügen, da wir sonst, wenn wir sie begründen wollten, uns gezwungen sähen, aus dem ersten besten Handbuche der Geschichte der Philosophie einen Auszug zu machen.

Ferner sucht Hr. W. den der Vernunft gemachten Vorwurf, sich selbst zu widersprechen, durch eine Retorsion zurückzu-

weisen: „Unter denen selbst, die derselben Offenbarung zu folgen bekannten, fand eine grofse Meinungsverschiedenheit statt, und jene Autorität der Offenbarung konnte nicht verhindern, dafs ihre Anhänger nicht in Aberglauben und andere nicht allein abgeschmackte, sondern auch gefährliche Irrthümer fielen." Oben war Hr. W. nicht so ehrlich zu sagen, die Vernunft hätte den Menschen nicht vor manchen Irrthümern und gefährlichen Irrthümern bewahrt, denn offenbar findet jedes Mal, wenn ein Mensch irrt, ein Fehler seiner Vernunft statt. Hier ist er nicht so ehrlich zu bemerken, was er oben nicht vergafs, und was er nach seinem Systeme hier so gut als oben sagen durfte, dafs zur Bewahrung vor Irrthümern die günstigsten Umstände erforderlich wären, deren Mangel doch gewifs der Offenbarung so wenig als der Vernunft zur Last fallen könnte. Indefs haben wir selbst diese Ausflucht des Selbstgerechten, seine oder des Menschengeschlechts Verschuldigungen auf Rechnung der Umstände, d. h. Gottes, zu setzen, als blasphemisch verworfen, und wir stehen über die Ursache der Meinungsverschiedenheiten selbst unter den Offenbarungsgläubigen um so lieber Rede, da wir theils wissen, wie Viele durch diesen Vorwurf von der Offenbarung, die nicht leiste, was sie verspreche, weggeschreckt werden, und sich doch noch lieber in den Strudel der vernünftigen Meinungen hineinwerfen, wo sie mit der eigenen Vernunft durchzukommen vermeinen; theils da wir gerade durch eine Parallele der Vernunft und Offenbarung in dieser Beziehung Beide in ihrem wahren Lichte darstellen können. Die Verschiedenheit der Meinungen in einer und derselben Angelegenheit kann immer eine doppelte Ursache haben. Die Schuld kann an dem Gegenstande, um den es sich handelt, oder an der Erkenntnifsfähigkeit des Irrenden liegen. In der Offenbarung ist dem Menschen die Wahrheit gegenständlich gegeben, Gott offenbart sich in ihr und wird durch sie geoffenbart. Eine religiöse Meinungsverschiedenheit unter Offenbarungsgläubigen mufs immer (vermeinte oder wirkliche) Gegenstände, die in der Offenbarung vorliegen, betreffen (aus-

seyn sollen finde ein Abirren von der Offenbarung statt, das offenbar ihnen selbst zur Last fiele), ihr Grund kann also nur in dieser liegen, oder in der Erkenntnifskraft der Individuen selbst. Das Erste anzunehmen geht aber nicht an, wenn wir den Begriff der Offenbarung als wahr betrachten; sonst würde die Schuld des Zwiespalts der Meinungen wieder auf Gott geschoben. Wenn wir also eine Offenbarung als wahr annehmen, so mufs der Zwiespalt der Meinungen selbst unter denen, die sie annehmen, nicht aus der Offenbarung abgeleitet werden, sondern aus dem subjectiven Erkenntnifsvermögen der Streitenden, aus ihrer Vernunft. Zu dieser Ableitung ist man aber auch völlig berechtigt, denn man sieht sich eben so zu ihr genöthigt, wenn man die Offenbarung nicht als wahr setzt. Alsdann hat man blofs Einen Factor der Erkenntnifs, statt zweier, die Vernunft. Der Gegenstand der Erkenntnifs sind die Vernunftideen und das Organ der Erkenntnifs ist wieder die Vernunft, das Vermögen der Ideen; jede Meinungsverschiedenheit derjenigen, die auf die Vernunft bauen, kann also einzig ihrer Vernunft zur Last fallen. Das Resultat ist kürzlich dieses: wenn eine wahre Offenbarung existirt, oder auch, wenn sie nicht existirt, so mufs auf jeden Fall die Vernunft allein für die Quelle der Meinungsstreitigkeiten gehalten werden. Hiemit ist dann für's Erste auch bewiesen, dafs die Vernunft nicht als die Erkenntnifsquelle der Wahrheit angesehen werden kann. Und vergeblich macht man hier, wie wir oben zeigten, die Unterscheidung, nicht die Vernunft, sondern die niedrigern Seelenvermögen seyen die Ursache des Irrthums und folglich auch der Meinungsverschiedenheit, da dies nie ohne Zulassen und Mitwissen der Vernunft der Fall seyn könnte. Für's Zweite ergab sich zugleich, dafs eine Offenbarung existiren kann, ohne an den Irrthümern und der Meinungsverschiedenheit, selbst unter ihren Anhängern, schuldig zu seyn, denn zur Erklärung jener Erscheinung reicht immer der Umstand aus, dafs ja auch die Offenbarungsgläubigen eine Vernunft haben — und zwar nothwendig, denn wie könnten sie

statt der Offenbarung glauben? — und also so gut als alle Andern vermittelst der Vernunft irren können. Hiemit ist keineswegs gesagt, dafs die Vernunft ihrem Wesen nach die Quelle der Irrthümer sey (also nothwendig und ohne Möglichkeit einer Aenderung), sondern nur ihrer jetzigen Beschaffenheit nach. Diese Eigenschaft derselben ist nicht nothwendig, so dafs ohne sie die Vernunft überhaupt auch nicht existiren könnte; die Möglichkeit ihrer Aufhebung jedoch ist offenbar nur da gegeben, wo die Wahrheit aufser der Vernunft gegeben ist. Denn denkt man sich die Vernunft ohne Offenbarung und doch als theilweise (das Wenigste, was jeder zugestehn muſs) irrend, so läſst sich gar kein Weg denken, wie die Vernunft zu einer Unterscheidung von Irrthum und Wahrheit in sich selbst kommen sollte, welche bestimmt reine Wahrheit wäre, ohne Gefahr des Irrthums. Ohne zwei Elemente kann man, nach einem tiefen Ausspruche Franz von Baaders, nicht schiffen. Ohne auf dem wüsten und bestimmungslosen Elemente der Vernunft diejenige Richtung einzuschlagen, nach welcher die Offenbarung hintreibt, kommt man nicht vom Platze. Indefs tritt hier gerade der Offenbarung der Vorwurf entgegen, durch den die Fehler der Vernunft entschuldigt werden sollen: Auch bei den Offenbarungsgläubigen finde sich Zwiespalt der Meinungen; zwar sey es obiger Nachweisung zufolge allerdings möglich, dafs seine Ursache nicht in der Offenbarung liege, aber doch gereiche immer das Daseyn von Irrthümern der Offenbarung zum Vorwurfe, da sie dieselben, wenn auch nicht erzeugt, doch wenigstens nicht verhindert habe. Wenn die Menschen auf dem Meere der Vernunft mit dem Winde der Offenbarung segeln sollen, und dieser Wind wirklich weht, warum treibt er sie denn nicht alle direct nach dem Hafen hin? — Die Antwort ist, wenn wir im Bilde bleiben sollen, folgende: weil Manche den Anker ihres Eigenwillens auswerfen, und sich durch alle Wunder und Offenbarungen Gottes doch nicht bewegen lassen, ihnen zu folgen, und manche Andere, die doch folgen wollen, die Segel geflissentlich so stellen,

dafs sie in schiefer Richtung fortgetrieben werden; die Offenbarung aber kein Sturm ist, der so gewaltsam mitreifst, dafs das Schiff zwar nicht widerstehen könnte, aber auch nothwendig zu Grunde gehen müfste. Oder ohne Bild und genauer: die menschliche Vernunft, welche von der Offenbarung bestimmt und von Irrthümern befreit werden soll, ist frei. Auch der Anhänger einer Offenbarung empfindet noch die übeln Folgen der Willkür, mit der er früherhin und die Welt, aus der er hervorging, die Offenbarung zu behandeln oder zu verwerfen pflegte. Zugleich besitzt er auch fernerhin die Freiheit, manchen Wahrheiten der Offenbarung und manchen Eindrücken derselben zu widerstehen. Diese Freiheit ist eine Eigenschaft seiner Vernunft, und gerade um ihretwillen ist diese für die Irrthümer verantwortlich. Der Vorwurf: *nec illa revelationis auctoritas impedire potuit etc.* ist also einestheils unbegründet, indem er auf der Leugnung der menschlichen Freiheit und der Vorstellung von der Offenbarung als einer magischen, unwiderstehlichen Gewalt beruht; anderntheils unrichtig, indem wirklich die Kraft der Offenbarung (nicht: ihre Autorität) die Irrthümer hätte verhindern können, nämlich wenn 1) alle Menschen sie angenommen; 2) und die Gläubigen selbst nicht schon tiefgewurzelte Irrthümer zur Offenbarung mithinzugebracht, und 3) keiner Wirkung der Offenbarung zur Vertilgung ihrer Irrthümer fernerhin Widerstand geleistet hätten. Daraus aber, dafs die Irrthümer alle auf einer Widersetzlichkeit der Vernunft gegen die Offenbarung beruhn, folgt auch die trostreiche Wahrheit, dafs in dem Maafse, als sie schwindet (als der Mensch geheiligt wird), auch der Irrthum seine Kraft verliert, dafs der Gläubige, dessen Widerstand im tiefsten Grund aufgehört, der sich wesentlich der Offenbarung unterworfen hat, auch wesentlich die Wahrheit besitzt, und in beharrlicher Beweisung des Gehorsams endlich die Zeit erleben wird, da auch die Wahrheit sich in allen Beziehungen so mächtig beweisen wird, dafs nicht der geringste auch nur äufserliche Irrthum mehr sie trü-

ben kann. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.

Es ist wirklich, als fühlte Herr W. selbst die Nichtigkeit alles dessen, was er zur Rechtfertigung oder Entschuldigung der Meinungsverschiedenheit unter den vernünftigen Menschen vorgebracht hat, indem er die ganze Frage, woher sie komme, wenn die Vernunft Erkenntnifsquelle der Wahrheit sey? zuletzt mit folgendem Machtspruche abzuweisen sucht: „Hätte es Gott gefallen, dafs zu allen Zeiten Aller Ansicht von göttlichen Dingen dieselbe sey, so würde er es gewifs durch die weisesten Hülfsmittel bewirkt haben." Hiernach könnte auch ein Räuber sich entschuldigen: „Hätte es Gott gefallen, dafs meine Ansichten vom Eigenthumsrechte dieselben wären, so u. s. w." Gerade so urtheilt auch der Mörder: „Gott mufs es wohl gewollt haben! sonst wäre ich nicht dahin gekommen." So unverholen tritt hier das Bestreben hervor, den Menschen zu rechtfertigen, selbst wenn es nur auf Kosten der Heiligkeit Gottes geschehen kann, der da will, dafs Alle zur Erkenntnifs der Wahrheit kommen. (Von der Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit durch solche absolutistische Sätze, vergl. unten, *B*, *II*.) Wenn übrigens diese Einheit, welche Gott nicht gewollt habe, dahin bestimmt wird: „dafs selbst die Form und die Einhüllungen der religiösen Ideen bei Allen dieselbe wäre," so ist dies blofs ein Versuch, die eigentliche Frage nach dem Ursprunge der Meinungsverschiedenheit zu entstellen. Denn die religiöse Meinungsverschiedenheit der Menschen, um die es sich handelt, betrifft ja keinesweges blofs die Formen der Ideen (insofern dieselben nicht zu ihrem Wesen gehören, denn jede Idee hat auch ihre eigenthümliche Form nothwendig an sich selbst) oder die Einhüllungen, sondern das Wesen der Meinungen, wie jeder zugestehn mufs, der nicht selbst den Fetischismus blofs für eine andere Form der Religion und für eben so gleichgültig hält, als „die Form" des Christenthums oder des Deismus. Ja schon der Umstand, dafs es gleichgültige, unwesentliche, nicht noth-

wendige

wendige Formen der religiösen Ideen, dafs es verschiedene, sich widersprechende Einhüllungen der Wahrheit gäbe, würde schon hinlänglich die Verderbnifs der Vernunft beweisen, da die Wahrheit an sich keiner Einhüllung bedarf, und selbst keine erlaubt, wie denn auch Hr. W. selbst die wahre Religion in die richtige Auffassung der reinen, aus den Einhüllungen befreiten Ideen setzt.

Die Art, wie Hr. W. zu beweisen sucht, dafs die Religion nothwendig durch die Vernunft selbst, als das eigenthümlich menschliche Vermögen, erzeugt werden müsse, wurde schon oben hinlänglich beleuchtet (S. 32 ff.) und mufs unten noch einmal erwähnt werden (*B*. II.).

IV.

Wenn in der menschlichen Vernunft von Natur religiöse Ideen gegeben wären, als der Quell der Erkenntnifs, so hätte der Mensch in ihnen auch eine unmittelbare Gewifsheit der religiösen Wahrheit (wie sie der Christ durch die Gnade Gottes besitzt), und zwar müfste die Gewifsheit, da er demnach nie von Gott entfremdet gewesen und nur durch die Gnade gerettet worden wäre, nicht (wie beim Christen) eine blofse Glaubensgewifsheit seyn, sondern geradezu eine intellectuelle Anschauung. Vermittelst dieses unmittelbaren Wissens um die göttlichen Dinge wäre er denn auch ohne Bedürfnifs einer sein natürliches Leben und Treiben bekämpfenden Offenbarung und hätte, falls sich eine Solche geltend machen wollte, das volle Recht sie zurückzuweisen, und einen festen, in Gott gegründeten, in ihm selbst offenbaren Standpunct, von dem aus er sie in ihrer Falschheit ohne allen Zweifel über den Erfolg angreifen könnte. Die Hoffnung dies gewünschte Resultat auf solchem Wege nicht nur leicht, auch sicher erreichen zu können, mufs daher alle umsichtigen Naturalisten anlocken, sich ihm zu nähern. Auch Hr. W. hat in der That den Grund zu

einer solchen Darstellung der menschlichen Erkenntnifskraft gelegt, wie wir im vorigen Abschnitte zeigten. Er stellte die Vernunft unmittelbar als Empfängerin und Mutter der religiösen Ideen vor und schrieb so dem Menschen eine nicht von außen durch Wort und That, noch innerlich durch einen Gedankenprocefs vermittelte Erkenntnifs der religiösen Wahrheiten zu. Dem thut keinen Abbruch, dafs er die weitere Entwickelung der Vernunftideen nicht ausschlofs. Es kommt jetzt nur Alles darauf an, auf dieser Grundlage unerschrocken fortzubauen und die Möglichkeit, ja die im Princip schon vorhandene Wirklichkeit des absoluten Wissens auszusprechen. In der That, wenn der Mensch die Idee Gottes kraft seiner Vernunft in sich trägt, was könnte ihm hiezu noch fehlen? Muß die Vernunftidee der Vernunft und dem Verstande nicht unmittelbar einleuchten? vermag die Vernunft, welche die wahren Ideen zu erzeugen vermag, nicht auch dem Menschen — d. h. sich selbst, denn sie ist ja das Eigenthümliche, Wesentliche, Belebende des Menschen, und der Mensch kommt hier nur nach seiner Vernünftigkeit in Betracht — die Gewifsheit von der Wahrheit jener Ideen zu verleihen? Ja sind nicht beide Acte, die Hervorbringung wahrer Ideen und die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, nothwendig Eins? Kann da, wo sich's um Ideen und höchste Gewifsheit handelt, überhaupt noch der Unterschied von Realität (Daseyn) und Idealität (Denken) statt finden? Müssen nicht vielmehr beide in der Wahrheit Eins seyn?

Aber Herr W. fürchtet, wenn er die Ideen selbst länger behandle, in die Naturphilosophie hineingezogen zu werden und daselbst seinen kritischen Naturalismus im doppelten Sinne des Wortes zu Grunde gehn zu sehen. Die unmittelbare Gewifsheit der Ideen mufste er nothgedrungen behaupten; denn der Rationalismus hat endlich zu fühlen angefangen, er könne ihre Wahrheit nicht beweisen. Und doch weifs er nicht, was mit dieser unmittelbaren Gewifsheit anzufangen und wie sie dialektisch zu entwickeln sey. Er sieht ein, dafs er nach dieser

Voraussetzung, von den Vernunftwahrheiten geradezu überzeugt zu seyn, auch den mit Recht, wie den mit Unrecht sogenannten Mystikern ihre Berufung auf dies unmittelbare Bewufstseyn gelten lassen, ja dafs er — weil er allen Menschen jene Vernunftanschauung als Etwas natürliches beilegen müfste — auch den Inhalt und die unmittelbaren Aussprüche (Glaubensbekenntnisse) ihres unmittelbaren Bewufstseyns anerkennen, kurz dafs er so tolerant wie die Naturphilosophie allen Inhalt des Glaubens aller Personen, die sich auf ein unmittelbares Bewufstseyn berufen, in sich aufnehmen, Alle aber, die es nicht thun, für nicht bei sich selbst erklären müfste. Darum liebt es der Rationalismus nicht, sich über die Natur, Allgemeinheit und Gewifsheit dieser unmittelbaren Vernunftwahrheiten eines Weitern auszusprechen. Er sucht die Sache mit einer Versicherung abzumachen und dann so schnell als möglich auf die allfällige Entwickelung derselben und auf ihre kritische Anwendung zu kommen, für welche letztere freilich es bei dem Inhaltsreichthum der positiven Offenbarung nie an Stoff fehlen kann. Indefs kann man in einer Dogmatik doch nicht umhin, ein Wort über die Gewifsheit, welche die Vernunftideen mit sich führen sollen, zu sagen. Es kommt aber Alles darauf an, dafs man sie nicht unmittelbar zur Sache des Wissens mache, weil sonst der Rationalismus sich in speculative Philosophie auflösen würde. Man mufs also, kaum dafs man die Vernunft als Quelle der Religionsideen aufgeführt, wieder ein anderes Seelenvermögen vorschieben, damit die unmittelbare, in der Vernunft von Natur gegebene religiöse Gewifsheit dem Scheine nach vermittelt, und statt des unmittelbaren Bewufstseyns, der intellectuellen Anschauung, des absoluten Wissens, ein blofser — (eben so natürlicher) — Glaube producirt werde. Hier bietet nun die Friesische Philosophie zur rechten Zeit ihre Hülfe dar, und der Rationalismus — ohne feste Haltung, wie er ist, und je den flachsten Zeitmeinungen sich zuneigend — wirft sich in's Gefühl. Denn durch's Gefühl läfst Fries die Vernunftideen im

Menschen wirksam werden und den Glauben erzeugen, als blofse Ahnung — alles das insofern nicht mit Unrecht, als seine Vernunftideen blofs negativ und dem Wissen wirklich unvernehmbar sind. Die Ideen aber, die der Rationalismus zu haben behauptet und mit seinem Verstande gegen die Offenbarung kritisch handhabt, sollen ja Etwas positives seyn, und müfsen, wenn sie wirklich existiren, auch im Wissen unmittelbar gegeben seyn, wie wir glauben nachgewiesen zu haben. Dennoch gründet Hr. W. seinen Glauben nur auf das Gefühl. Es, und nicht das Wissen, vermittele auf ganz hinreichende Weise die Vernunftideen und nöthige den Menschen zu ihrer Anerkennung. Die Vernunft selbst vermag es also nicht — oder darf es nicht vermögen. Auf diese Weise kann man zugleich, wie wir oben bemerkten, auch diejenigen befriedigen, welche das Gefühl nicht gern ganz ausgeschlossen sähen, und sich vor dem Verdachte gänzlicher Glaubenslosigkeit schützen, indem man dieser natürlichen Gefühlsüberzeugung den Namen des Glaubens beilegt (wie sich denn Hr. W. bei der Vertheidigung des Rationalismus, §. 12. a), wirklich auch darauf beruft, dafs der Rationalist nicht durchaus allen Glauben verachte, oder wie Röhr über den Glauben predigt, nämlich zuerst an sich selbst). Der Satz des zweiten §., in dem dieses geschieht, mit seiner Einleitung, lautet folgendermafsen:

„*Rationis autem humanae, stricte sic dictae proprium est, ideas, imprimis eas, quae ad religionem et virtutem pertinent, concipere. Unde persuasio ea nascitur de idearum ad religionem spectantium veritate, quae* fides dicta religiosa rationalis, *sensus quidam est necessitatis* (Gefühl der Nöthigung) *cum recto rationis usu coniunctus; quo animus in cogitandis rebus divinis tenetur*" (§. 2.).

Aus dem Gebrauche der Vernunft, im engeren Sinne des Worts, zur Empfängnifs der Ideen, entsteht also nach dieser Behauptung, nicht geradezu ein Wissen, ein unmittelbares Erkennen der Wahrheit, sondern — man weifs nicht wie und

warum? — „der vernünftige Religionsglaube, welcher das Gefühl der Nöthigung ist, das die Seele beim Nachdenken über göttliche Dinge befängt.“ Hiemit ist also der Religionsglaube der Denkgläubigen oder Rationalisten dahin definirt, daſs er nur Gefühl sey, und zwar, da die Vernunft selbst nicht selbstbewuſst genug scheint, um ihre Ideen zur Anerkennung zu bringen, ein Gefühl, das den Menschen nöthige, sie als wahr zu erkennen. Dies Gefühl soll zwar nur das Nachdenken über göttliche Dinge begleiten, indeſs ist es doch der religiöse Glaube der Rationalisten selbst, und so stellt denn ihre Theologie offenbar Alles auf's Gefühl ab und Hr. W. erscheint als ein Gefühlsmystiker.

Da, wie bemerkt wurde, die Vernunft nach den Vorstellungen des Rationalismus nicht unmittelbar auf das Wissen wirkt und den Gedanken zur Anerkennung ihrer Ideen zwingt, sondern nur durch die ihren rechten Gebrauch begleitenden Gefühle, so kann nach dieser Lehre der Mensch nur in seinem Gefühle die Gewiſsheit haben, daſs er die Vernunft recht brauchte, und daſs seine religiösen Vorstellungen wirklich von ihr erzeugte Ideen sind. Wenn also gleich das Gefühl nur als secundär erscheint, so ist es doch für den Menschen und sein Bewuſstseyn das Erste und Höchste. Der vernünftige Religionsglaube selbst ist das Gefühl der Nöthigung — nämlich den Ideen zu glauben. Ohne jenes Gefühl kann also Niemand die Ueberzeugung von der Wahrheit der Ideen haben. Darauf kommt Alles an, ob Jemand dieses Gefühl habe oder nicht. Verdient aber nicht eine solche Theologie, welche Alles auf das Gefühl abstellt, nach heutigem Sprachgebrauche den Namen des Mysticismus oder doch einer Gefühlstheologie? Denn wer entscheidet ihr zufolge über die Wahrheit, als die recht gebrauchte Vernunft? wer aber gibt dem Menschen die Gewiſsheit, daſs er die Vernunft recht gebraucht, und nicht gemiſsbraucht oder gar nicht gebraucht habe, als das Gefühl, welches den rechten Gebrauch der Vernunft begleiten, beim Nachdenken über göttliche Dinge die Seele be-

fangen und den Menschen von der Wahrheit der religiösen Ideen überzeugen soll — ? So ist nun unser vorweg ausgesprochenes Urtheil (S. 10.), wenn auch durch ein lebhaftes Gefühl des Unwillens abgenöthigt, doch allerdings begründet. Denn auch wir hatten und haben noch ein Gefühl der Nöthigung, welches uns zwingt, die rationalistischen Ideen als unwahr zu betrachten. Zum Glücke ist unser Glaube noch Etwas anderes als dies Gefühl; wie aber, wenn dies nicht der Fall wäre, und wir müfsten uns Hrn. W. gegenüber damit begnügen, ihn zu versichern, dafs wir seine Ansicht nicht billigen können, weil unser Gefühl uns zu einer ganz andern nöthige, so dafs daraus hervorgehe, — da das Gefühl nur den rechten Vernunftgebrauch begleite, — wir hätten die Vernunft recht gebraucht, nicht er, und — da es die Wahrheit der Ideen hinlänglich bezeuge — unsere Ansichten, nicht die seinigen, gründeten sich auf Vernunftideen — ? wie, wenn wir dann für dieses unser Gefühl den Namen: rationaler Religionsglaube, in Anspruch nähmen, und Hrn. W.s Gefühl für irrational, irreligiös und ungläubig erklärten? Dann stritte sich Gefühl mit Gefühl und jeder könnte sich nur damit helfen, den andern für wahnsinnig, sein Gefühl für krankhaft und seine Ideen alle für fix zu erklären. Die Entscheidung über Wahrheit und Unwahrheit würde aber darauf beruhn, wer den andern wirklich in den Ruf der Verrücktheit zu bringen vermöchte, oder für wen sich die grofse Menge, die Mehrzahl entschiede.

Dies — die Vernichtung der Theologie —, ist nach unserer eigenen Ueberzeugung die Folge jeder individuellen Gefühlsreligion, die wie der Rationalismus dennoch mit der Anforderung auftritt, als allgemeine Wahrheit anerkannt und nicht blofs als subjectiver Zustand tolerirt zu werden. Da sie nichts Positives ist und noch jetzt keine gemeinschaftbildende Kraft übt, sondern das Ich unabhängig von irgend einer Gemeinschaft, einem historischen Zusammenhange die Wahrheit besitzen und in dieser Isolirung verharren läfst, so kann keine Geschichte für

sie gewährleisten als ein Beweis ihrer außerordentlichen Wirksamkeit, sondern ihre individuellen Producte müssen auch wieder einzeln untergehn; denn selbst wenn die Geschichte es könnte, so würde jene den Beweis nicht annehmen, da sie den Grundsatz hat: Thatsachen beweisen nicht die Wahrheit von Lehrsätzen. Da sie gleich der Geschichte auch den Scholasticismus und Dogmatismus, wie sie's nennt, herzlich verachtet, so ist ihr auch das systematische und methodische Verfahren so fremd, daß wir bis zur Stunde noch nicht Ein System des Rationalismus besitzen. Denn ein Aggregat, wie das vorliegende, in welchem der Rationalismus nur von Zeit zu Zeit als Leugnung eines fremden Lehrbegriffs seinen einzelnen Artikeln sich anhängt, mag Alles seyn, nur kein wissenschaftliches Lehrgebäude. Da sie endlich nicht auf übernatürlichen, unmittelbaren Ursprung Anspruch macht, so muß sie auch auf den Anspruch Verzicht leisten, an den Herzen eine übernatürliche Wirkung zu üben, einen unmittelbaren, göttlichen Beweis ihrer Wahrheit abzulegen, und zwar so, daß dieser den Individuen durch Wort und Sacramente ertheilte Beweis der Wahrheit auch in ihnen, wie in den Gründern, gemeinschaftbildend und erleuchtend wirke, und sie mit dem jetzt schon vorhandenen wahren Lehrbegriffe und der ihn bekennenden Gemeine vereinige.

Während der Rationalismus sonst überall, wo er auftritt, sich das Ansehen des kritischen Verstandes gibt, begibt er sich hier desselben völlig, und leitet alle Gewißheit in Sachen der Religion aus dem Gefühle derjenigen Individuen ab, die ihre Vernunft recht gebraucht haben. Ein anderes Kriterium des rechten Vernunftgebrauchs gibt es nicht, aber auch nicht einmal ein objectives Kriterium der objectiven Wahrheit. Wenn ich mich genöthigt fühle irgend Etwas zu glauben, sagen mir die Institutionen, so habe ich auch die Vernunft recht gebraucht, weil der rechte Vernunftgebrauch von diesem Gefühle der Nöthigung begleitet sey; habe ich aber die Vernunft recht gebraucht, so habe ich auch die Wahrheit gedacht. Hier ist aber

die grofse Frage aufzuwerfen, wie denn ein Gefühl der Nöthigung die Wahrheit eines Gedankens verbürgen könne; es muſs dargethan werden, daſs und auf welche Art die Wahrheit das Gefühl zur Anerkennung nöthige, — denn eine Behauptung ist noch keine psychologische Nachweisung, — und besonders muſs auch genügend gezeigt werden, daſs keine Unwahrheit im Stande sey, ein natürliches Gefühl der Nöthigung ihr zu glauben hervorzubringen. Ehe das Letztere gewiſs ist, gleicht der Rationalist, dessen Glaube nach Hrn. W.s Definition in diesem Gefühle besteht, völlig dem Pietisten, der von seinem Glauben und Hoffen keine Rechenschaft zu geben vermag, sondern sich nur darauf zu berufen weiſs, daſs er sich zu diesem Glauben innerlich genöthigt fühle; wobei nur noch der zu beachtende Unterschied statt findet, daſs bei dem Letztern das Gefühl doch mehr oder weniger mit der objectiven Wahrheit des Bibelwortes in Verbindung ist, und von ihm selbst einer übernatürlichen Einwirkung zugeschrieben wird, während das Wahrheitsgefühl des Rationalisten ganz und gar Etwas individuelles und also auch von den individuellen Zuständen abhängig ist. Denn das scheint uns aus der Erfahrung gewiſs, daſs nur zu oft das eigene Gefühl den Menschen zu Ansichten nöthigt, die nichts weniger als die wahren, sondern wie das Gefühl selbst aus der durch die Sünde verderbten Natur entsprungen und daher mit dem krankhaften Gefühle in Uebereinstimmung sind. Zu dieser Ansicht werden Alle gezwungen, welche nicht vorziehn, Alle, deren Ansichten von den ihren abweichen, und die sich dabei auf eine innere Nöthigung berufen, für boshafte Heuchler zu erklären. Wir aber sind von solchen Verdächtigungen weit entfernt und glauben vielmehr, daſs auch der Rationalist durch sein Gefühl zum Rationalismus hingetrieben seyn und in ihm befestigt werden kann; ja wir begreifen sehr wohl, daſs in unserer Zeit das Gefühl oft diese Richtung einschlägt; aber eben deswegen müssen wir darauf aufmerksam machen, wie sehr diese natürlichen Richtungen unsers Innern durch die Zeit, die Um-

gebung, Erziehung und dergl. bedingt, wie sehr sie unter verschiedenen Umständen in verschiedenen oder selbst in Einer Person unter sich in Widerspruch, wie wenig sie also Zeichen der Wahrheit seyen; wir müssen darauf aufmerksam machen, daſs diese sich widersprechenden Gefühlsrichtungen, die aus unserer Natur entspringen, auf einen geheimen Widerspruch unserer Natur mit sich selbst, auf eine tiefe Zerrüttung derselben, und also auf einen Grund von Unwahrheit hinweisen, der sie bedingt. Gerade der natürliche Ursprung so vieler Gefühle, von denen das Eine den Einen zum Rationalismus, den Andern zum Pantheismus nöthigt u. s. f., ist der Grund und Beweis ihrer Unzulänglichkeit, ja ihrer Falschheit; und nur ein unmittelbar von Gott kommendes Zeugniſs der Wahrheit, das mehr als Gefühl, und mehr als Verstandeserkenntniſs, und mehr als Geschichtsglaube ist, aber das Gefühl, die Erkenntniſs und den Auctoritätsglauben erneut, reinigt und belebt, vermag den Menschen aus jenen natürlichen Gefühlen, Trieben, Leidenschaften und Vorurtheilen zu retten, die ihn gerne in den Abgrund des Verderbens hinein nöthigen möchten.

Fragen wir nach dem Vortheile, den der — sonst dem Anscheine nach den Gefühlen (aber nur den richtigen) so feindselige — Rationalismus durch die Begründung der Theologie auf das Gefühl erreichen kann, so erhellt sogleich auf's Deutlichste, daſs dadurch dem unbescheidenen Fragen nach Beweisen der sogenannten Vernunftwahrheiten vorgebaut werden soll. Ausdrücklich sagt Hr. W., dies Gefühl, das ja von der nothwendigen Wirksamkeit der rechten Vernunft — (schon wieder dieser s c h o l a s t i s c h e Ausdruck!) — ausgehe und den rationalen Religionsglauben bilde, sey eben so gewiſs, als die Wissenschaft, „obgleich sich seine Objecte — (soll wohl heiſsen: seine objective Wahrheit) — nicht nach der Art der Mathematiker beweisen lieſsen": *Haec fides, licet objecta eius nec mathematicorum more demonstrari, nec sensibus percipi possint —, tamen, siquidem ab efficacia proficiscitur, rectae rationi necessario inhaerente, non minore*

gaudet certitudine quam scientia. Offenbar wird in dieser Stelle die Demonstration wie die Sinneserfahrung als eine Eigenthümlichkeit der Wissenschaften im Gegensatze zu dem im Gefühl bestehenden Glauben dargestellt (vergl. Hrn. W.s Ansicht über den Ursprung des Wissens aus dem Verstande und der Religionsideen aus der Vernunft, oben Seite 145 f.). Die Demonstration wird also wie die Sinneserfahrung dem Letztern abgesprochen. Dafs sich aber Hr. W. hier zur Bezeichnung der wissenschaftlichen Beweisführung des Namens: Demonstration nach Art der Mathematiker, bedient, da er doch nicht nur das mathematische, sondern auch das philosophische Wissen der Vernunft ab- und dem Verstande zuspricht, scheint nur zu geschehn, damit es nicht so sehr auffalle, wie wenn er die wissenschaftlichen Beweisführungen überhaupt ausdrücklich verwürfe. Denn ausdrücklich erklärt er doch, dafs der Glaube im Gefühl hinreichend begründet und durch dasselbe eben so gewifs sey als die Wissenschaft mit ihren Erfahrungen und Beweisen. Auch ist es sehr weislich gehandelt, wenn sich der Rationalismus auf solche Art durch Berufungen auf das Gefühl, das innere Licht, die Aussprüche der gesunden Vernunft vor den Forderungen strenger Beweise verwahrt, — (andere Beweise, als mathematisch strenge, wenn auch nicht in der edlen Form der Zahlen- und Gröfsenlehre, kennt doch die Wissenschaft nicht) — denn, wie wir unten sehen werden, um die Beweise, welche der Rationalismus für seine Thesen vorzubringen sucht, sieht es mifslich aus. Dagegen kommt er aber durch diese Ablehnung der Beweisführungen in einen doppelten Widerspruch mit sich selbst, indem er durch solche Verstandesbeweise die entgegengesetzten Thesen angreift und selbst auch seine Lehrsätze so gut, als es gehen will, zu begründen sucht.

V.

Der Rationalismus sieht sich genöthigt, den Ansprüchen auf Beweisführung für seine Lehrsätze zu entsagen, und sich mit Berufungen auf die Vernunftideen und das religiöse Gefühl der Denkgläubigen zu begnügen. Indefs finden sich doch Wenige, die, ohne selbst schon entschiedene Rationalisten zu seyn, einen so starken Hang dazu haben, dafs kräftige Aussprüche mit Autorität versehener und allgemein gefeierter Männer sie zur gänzlichen Annahme desselben zu bestimmen vermöchten, wenn er auch auf den Schein wissenschaftlicher Beweisleistungen verzichtete. Für alle Lehrsätze Beweise zu fordern — oft mit Unverstand und ohne Unterscheidung der nach der Verschiedenheit der Gegenstände verschiedenen Arten von Beweisführungen — ist so allgemein geworden, dafs selbst diejenigen, welche kaum im Stande sind, die einfachste logische Beweisführung, wenn sie gegen ihre Meinungen gerichtet ist, zu fassen oder die handgreiflichsten Verstöfse gegen alle Denkregeln, wenn sie nur in gelehrten Büchern sich finden und beliebten Wahn vertheidigen, zu erkennen, sich nicht mehr leicht ohne den Schein gründlicher Argumentation zufrieden geben. Diese nun sucht der Rationalismus glauben zu machen, er beweise Alles — für und wider — auf's Gründlichste, so dafs einerseits Niemand Rationalist sey, als nach gewissenhafter Prüfung der Gründe desselben und aus gründlicher Ueberzeugung, andererseits Niemand ein Gegner des Rationalismus, der Verstand genug habe, seine schlagenden Argumentationen in ihrer Stärke zu erkennen, und Redlichkeit genug, seinen Erkenntnissen praktisch Folge zu leisten. Zugleich verdankt der Rationalismus auch wirklich sein Entstehen und die Aufnahme, die er gefunden hat, nichts Andrem als dem Scheine verständiger Dialektik, mit dem er die Dogmen kritisch durchging, und Alles wegraisonnirte, was über den kurzen Maafsstab jenes sogenannten gesunden Menschenverstandes hinausging, und noch jetzt trifft man überall,

wo ein einzelnes Dogma rationalistisch besprochen wird, theils neue Proben dieser Verstandeskritik, theils Berufungen auf anerkannte Grundsätze, die selbst bloſse Resultate dieser Verfahrungsweise aus ältern Zeiten sind, an. So muſs also wohl der Rationalismus, wenn er sich erhalten will, während er sich bloſs auf die Vernunft und ihre Aussprüche beruft, zugleich den Verstand anerkennen, und sich bemühn, seine Argumentationen überall zu brauchen, kritisch und constitutiv, so lange es immer angeht; wobei ihm stets noch die Ausflucht offen bleibt, im Nothfalle die Vernunft und ihre höchste Entscheidung zu Hülfe zu rufen. Hiezu dient dann auch eine bequeme Art die Sprache zu gebrauchen. Man nimmt das Wort: Vernunft, in einem zwiefachen Sinne und ist offen genug, die Leser von vorne herein darauf aufmerksam zu machen, daſs Vernunft im engern Sinne das Vermögen der Ideen sey, aber im weitern Sinne den Verstand mit in sich begreife und das Vermögen sey, durch Raisonniren (*ratiocinando*), aus Gründen die Wahrheit zu erkennen (§. 2. in der Mitte). Aber man ist nicht offen genug, diesen Unterschied nachher noch zu erwähnen, und in den verschiedenen Fällen, in denen die Vernunft entscheiden muſs, anzugeben, welche Bedeutung hier das Wort habe, ob von der Vernunft im weiten Sinne, den trüglichen, irdischen Verstand mit eingeschlossen, oder von der Vernunft im engen Sinne, dieser religiösen Erkenntniſsquelle, die Rede sey.

Dessen ungeachtet läſst es sich deutlich nachweisen, wie Hr. W. den Verstand einzuführen sucht, damit er sich seiner zur Verurtheilung der christlichen Glaubenslehren bedienen könne, ohne daſs er es offen und von Anfang thäte, um zu verhüten, daſs dieser Maaſsstab nicht auch an den Rationalismus gelegt werde. Wenn Hr. W. nämlich in §. 2., um seine Behauptungen nicht erweisen zu müſsen, versichert, daſs die Vernunftwahrheiten in sich selbst gewiſs genug seyen und sich nicht beweisen lassen, so versichert er dagegen §. 11. e) (*ed.* IV: *p.* 40.; *ed.* V: *p.* 44.; *ed.* VI: *p.* 48.), um die biblischen Wahrhei-

ten angreifen zu können, das Gegentheil: was sich nicht beweisen lässe, sey über die Vernunft und deswegen auch gegen die Vernunft, und könne von den Menschen auf keinerlei Weise erkannt oder festgesetzt werden. Es ist also ganz falsch, wenn in neuerer Zeit die Rationalisten zu ihrer Vertheidigung behaupten, man irre sich, wenn man meine, dass sie nichts Uebervernünftiges, Geheimnifsvolles als Glaubenslehre annähmen. Dies ist ja der einzige Grund, wegen dessen sie selbst die christlichen Lehrsätze zu leugnen vorgeben, wie Röhr dies ganz bestimmt ausspricht (vergl. die Briefe über den Rationalismus S. 15. und durchweg), und wie auch Hr. W. dies zu verstehen gibt, wenn er §. 44. e) die Worte Löfflers anführt: „Alle begreiflichen Wahrheiten können als von Gott geoffenbarte mit Wahrheit vorgetragen werden" (also die unbegreiflichen Wahrheiten nicht!). Ganz ausdrücklich und unzweideutig behauptet es aber Hr. W. in der oben angeführten Stelle: *Quod vero supra rationem est, aut ita comparatum, ut eius veritas nullo argumento intelligi possit, eius cognoscendi vel statuendi nulla menti humanae conceditur via; adeo, ut quod supra rationem esse existimetur, idem contra eam sive ei contrarium esse recte dicatur.* Hier ist also auf's Bestimmteste ausgesagt, alles Uebervernünftige sey auch wider die Vernunft, und Alles, was nicht durch Argumente eingesehen werden könne, dürfe überhaupt gar nicht als Lehrsatz angenommen werden. So ist nun offenbar, dafs Hr. W. das Recht des argumentirenden Verstandes zu entscheiden, was angenommen werden könne oder nicht, anerkennt, und er gebraucht wirklich im Folgenden so sehr als möglich diese Argumentationskraft gegen die christlichen Lehrsätze. Aber davor hütete er sich wohl, dies von vorne herein auszusprechen und somit den Nichtrationalisten das Recht zu geben, diesen Maafsstab auch an den Rationalismus zu legen, und alle seine Lehrsätze, die nicht bewiesen sind, als durchaus nicht anzunehmende zu verwerfen. Darum wurde der kritische Verstand — dessen

Stärke im Wegleugnen bekannt ist — erst dann eingeführt, als man seiner zum Leugnen bedurfte. Vorher kam Alles auf den Instinct, dann auf die unbekannte Seelenkraft, hierauf auf die Vernunft, und endlich auf das Gefühl an. Aber nun soll der heimlich in einer Note angebrachte Verstand in Zukunft das große Wort führen und über die Glaubenssätze entscheiden. Zum Glücke haben wir uns seiner schon von Anfang an in unserer Kritik bedient, da wir diesen formalen Vernunftgebrauch keinesweges scheuen; wir werden ihn auch ferner gegen den speciellen Inhalt des Rationalismus gebrauchen.

B. Inhalt des Rationalismus.

Wären wir bei der Untersuchung über die Wegscheiderische Begründung des Rationalismus einigermaßen in's Klare gekommen, so würde es uns auch ganz leicht seyn, die Art und Weise des Uebergangs vom Allgemeinen zum Besondern, welche in der rationalistischen Dogmatik statt finden müßte, anzugeben. Jetzt ist Alles höchst verwirrt. Wir wissen kaum, was die rationalistische Dogmatik ihrem besondern Theile nach seyn soll, ob eine dialektische Darstellung des religiösen Gefühls, ob eine speculative Begreifung der Vernunftideen, ob eine Verstandeskritik der herkömmlichen Dogmen im Sinne der Kantianer. Das Letztere findet nun offenbar in den Institutionen statt, vielleicht aber mehr zufällig, bloß weil Hr. W. genöthigt ist, die Kirchenlehre auch vorzutragen. Auf jeden Fall können wir unserer Absicht nach auf diese Behandlung der Dogmen nicht eingehn, da wir vielmehr den Rationalismus als positiven Lehrbegriff prüfen wollen und nur in Ermangelung eines reinen Systems des Rationalismus uns an Hrn. W.s Institutionen hielten. In der allgemeinen Berufung auf die Verstandesgesetze und in dem negativen Kanon, es dürfe nichts festgesetzt werden, was

sich nicht beweisen lasse, liegt offenbar kein Princip der Theilung. In dem unbestimmten religiösen Gefühle eben so wenig, denn es wird nicht, wie von Schleiermacher, als abwechselnd zwischen Schmerz und Lust, als Gefühl der Sünde und Gnade, es wird nicht einmal als Etwas selbstständiges, sich aus sich heraus entwickelndes gesetzt. Wir kommen folglich auf die Vernunft zurück, aus deren rechtem Gebrauche dies Gefühl entspringen soll, und zwar als Gefühl der Nöthigung zur Anerkennung ihrer Ideen. In den Ideen, ihrer Zahl, ihrem Verhältnisse unter sich und zur Vernunft mufs also nothwendig das Princip der Eintheilung und Anordnung für den Rationalismus gegeben seyn, wie in ihrem Ursprunge aus der Einheit der Vernunft das Princip der Einheit für das ganze Lehrgebäude des Rationalismus liegen mufs — wenn es nämlich für den Rationalismus überhaupt Principien gibt und geben kann.

Allerdings ist, wie Nitzsch mit einem bedeutungsvollen NB. bemerkt (System der christlichen Lehre, S. 227.), eine Idee bei Marheinecke ein ganz anderes Ding als z. B. bei Wegscheider. Bei jenem ist sie Etwas, was lebt, sich entwickelt, fortbewegt und wieder in sich vollendet; sie macht ihren dialektischen Gedankengang — (womit nicht gesagt ist: ohne Fehltritt; wir referiren blofs fremde Ansicht) — und hat in demselben unterschiedene Momente, in denen sie sich zu Lehren gestaltet. Bei diesem ist sie ganz untauglich zur methodischen Bildung eines Systems. Ihr Ursprung aus der Vernunft wird nirgends dargestellt, ihre Einwirkung auf den Gedanken und ihre Gestaltung zu bestimmten Begriffen und Lehrsätzen ist eben so unbekannt. Alles was geschehen könnte, wenn die ganze Ansicht von Vernunft und Idee nicht wesentlich geändert werden sollte, wäre die Angabe und Aufzählung der verschiedenen Ideen, die bestmögliche Zusammenstellung derselben zu einem Aggregate und dann die Deduction einzelner Paragraphen vermittelst der Analyse. Wir selbst würden auch gern die Mühe übernehmen, dies im Namen der Rationalisten zu thun, in der

Hoffnung, ein solches Lehrgebäude eben so gut machen zu können, als Einer von ihnen — (wir fürchten nicht, daſs ein Sachverständiger dies Wort für Selbstruhm nehmen wird) — wenn nur das wenigstens von den Rationalisten insgemein oder doch von Hrn. W. geschehen wäre, anzuzeigen, wie viel Religionsideen es gebe, und welche es seyen. Aber nicht einmal das wird in einer Dogmatik gesagt, welche vorgibt Alles, was sie wirklich behauptet, aus der Vernunft und ihren Ideen zu schöpfen und auf sie zu gründen! Da nun Hr. W. gänzlich über die Vernunftideen schweigt, wie er noch manches Andere in den wenigen ersten Paragraphen als höchst wichtig erwähnt hat, das von da an die ganze Dogmatik hindurch rein vergessen wird; da er ebenfalls nach der alten Art alles Einzelne sogleich in den gewöhnten Abtheilungen behandelt, ohne Nachweisung der Nothwendigkeit von dieser Eintheilung (und keiner andern), ohne Uebergang von Artikel zu Artikel; kurz da ihm wie allen Gleichgesinnten das allen wissenschaftlichen Arbeiten unserer Zeit gemeinsame Bestreben, eine neue, den gesteigerten Anforderungen genügende, lebendige Form zu gewinnen, fremd geblieben ist: so sehn wir uns genöthigt, die wichtigsten Aussprüche seiner Dogmatik, welche Etwas setzen, zusammenzulesen und unter verschiedene Rubriken zu bringen, in der Art und Reihenfolge, wie er selbst etwa es thun würde. Hiezu bedienen wir uns denn der Angabe von Zahl und Namen der verschiedenen Ideen, wie sie sich bei anderen Rationalisten (wesentlich schon bei H. von Cherbury) findet, indem sie zugleich als Gewährleistung dafür dienen kann, daſs wir nicht Eine wesentliche Lehre des Rationalismus übergehen. Es sind die drei Ideen von Gott, Freiheit und einer nach dem moralischen Werthe des Individuums glücklichen oder unglücklichen endlosen Fortdauer der Seele nach dem Tode, die wir zum Abtheilungsgrund der positiven Lehren Hrn. W.s machen können.

I.

Ehe wir von Gott selbst reden, betrachten wir füglich, was über die Erkenntnifs Gottes gesagt wird. Beinahe kein Volk soll so verwildert und entmenschlicht seyn, dafs es nicht irgend eine Gottheit erkenne und verehre, sagt uns der erste §. Man sieht, die beiden Ausdrücke erkennen und verehren, beziehn sich auf die hergebrachte bipartite Definition von Religion. Aber desto mehr sieht sich der Denkende auch zu der Frage gezwungen, was denn der Ausdruck: „sich zur Kenntnifs oder Erkenntnifs irgend einer Gottheit (*ad numen aliquod cognoscendum*) erheben," bedeuten solle. Kann man etwa auch das, was nicht existirt, denken und erkennen? Oder sind etwa jene unbestimmten Gottheiten nicht blofs eingebildet, sondern existiren sie wirklich, so dafs man mit Recht sagen könnte, sie würden erkannt —? das will Hr. W. gewifs nicht behaupten. Existiren sie aber nicht, so werden sie auch gewifs nicht erkannt; werden sie aber nicht erkannt, so haben ihre Verehrer gar keine Erkenntnifs Gottes, und folglich, nach der Wegscheiderschen Definition, auch keine Religion. Und doch ist es dem Rationalismus nothwendig, allen Völkern oder doch fast allen, Religion beizulegen. Daher rührte denn auch die Behauptung, die Heiden erkennten ihre Götzen. Daher rührt denn auch die laxe Definition der Gotteserkenntnifs, wie sie vorzüglich in der dritten und vierten Ausgabe des Handbuches gegeben ist: „Wir sagen, dafs derjenige Gott (oder die Gottheit) erkenne, der einen Begriff von irgend einem Wesen hat, das mit mehr als menschlichen Kräften versehen ist (*cuius menti inhaeret notio aliqua de natura quadam viribus instructa humanas superantibus*), und von dem er glaube, es existire, und sey mit ihm und den anderen sinnlich wahrnehmbaren Dingen auf gewisse Weise (*ratione quadam*) verbunden." Mit dieser Ansicht von Gotteserkenntnifs ist es nun freilich leicht, jedem Menschen Religion beizu-

legen und für das ganze Heidenthum als für lauter Gotteserkenner große Achtung und ein zärtliches Gefühl der Verwandtschaft zu hegen. Oder ist nicht auch ein Krokodil mit mehr als menschlichen Kräften versehen, kann man nicht auch von von ihm glauben, es existire und stehe mit allen sinnlichen Dingen in irgend einem Verhältnisse (wie dies ja wirklich bei allen Theilen der Schöpfung der Fall ist) — und müßte man also nicht seinem Anbeter obiger Definition zufolge die Erkenntniß einer Gottheit beilegen? So kommt man denn allerdings, wenn man den Glauben der Christen naturalisiren will, dahin, der Natur zu Ehren selbst das Schändlichste, was je existirt hat, zu sanctioniren und die Anbetung von Thieren durch Menschen für eine Art Gotteserkenntniß und Gottesdienst zu halten. — In der fünften und sechsten Ausgabe ist nun freilich der Satz sehr geändert, der Begriff der Gotteserkenntniß ist an Merkmalen erweitert, an Umfang verengert worden; dadurch aber hat Hr. W. andererseits angestoßen und ist mit sich selbst in Widerspruch gekommen. Es heißt jetzt, derjenige erkenne Gott (oder die Gottheit), der einen Begriff von einer Natur habe, die mit mehr als menschlichen Kräften versehen sey, und von der er selbst mit den übrigen sinnlichen Dingen abzuhangen glaube. Man sieht, das Abhängigkeitsgefühl hat auf die neuesten Ausgaben eingewirkt. Aber die vorhergehenden Worte (die — sey) sind jetzt überflüssig geworden und hätten sollen gestrichen werden, weil sich von selbst versteht, daß die Natur, von der alles Uebrige abhangen soll, mehr als menschliche Kräfte habe. Schlimmer als diese Nachläßigkeit ist der Widerspruch, in den nun dieser Satz mit dem ersten desselben §. gerathen ist. Erkennen denn alle Menschen oder fast alle ein Wesen, von dem die ganze sinnliche Welt abhange? Gewiß nicht, und folglich haben, wenn wirklich eine solche Erkenntniß mit zur Religion gehört, alle Anbeter eines Fetisches, eines Haus- oder Nationalgötzen, ja alle Sabäer und Polytheisten, die keine Urgottheit verehren, keine Religion. Umgekehrt müssen aber auch die Pantheisten,

die Fatalisten und dergl. als religiös anerkannt werden, ja selbst Atomisten, welche die Gravitationskraft für die Natur halten, von der alle sinnlichen Dinge abhangen.

Was ferner von Gottes Wesen und Eigenschaften gesagt wird, erwähnen wir nur, um die allgemeinen Mängel der natürlichen Theologie hier, wo sie recht sichtbar geworden sind, nachzuweisen. Man kann aus diesem Beispiele ersehen, welche Schwierigkeiten die Lehre von Gott darbietet, in welches Dunkel sie sich hüllt (*locus de Deo totius theologiae gravissimus ac longe difficillimus est* — gesteht Hr. W.), wenn sie aufserhalb des Glaubens an Christum, nicht auf der einfältig weisen Grundlage des offenbarenden Wortes behandelt wird. Man kann ersehen, wie die rationalistische Theologie trotz des grofsen Rühmens, das sie von ihren Fortschritten gemacht hat, nicht nur zur Beantwortung der ersten und wichtigsten Fragen gar keinen neuen Schritt gethan hat, sondern auch nicht einmal ihn zu thun versuchte, so dafs Sartorius in dieser Beziehung, wie dem Wesen nach auch in Beziehung auf den negativ-dogmatischen Inhalt des Rationalismus, keineswegs übertrieben hat, wenn er sagt: „Ich behaupte, dafs in den Schriften der rationalistischen Wortführer unserer Tage auch nicht ein einziger neuer Gedanke befindlich ist, der nicht schon in den Schriften eines Cherbury, Toland, Tindal, Woolston, Hume u. a., und zwar consequenter und scharfsinniger noch enthalten wäre" (Beiträge zur Vertheidigung der evangelischen Rechtgläubigk., erste Lieferung S. 17.). — Von Gott selbst sagt Hr. W. §. 52. zuerst: „das unendliche Wesen kann von der endlichen Natur nicht begriffen werden und seine Idee mufs durch eine gewisse analogische oder symbolische Erkenntnifs auseinandergesetzt und abgebildet werden (*adumbrari*)." In demselben §. wird dagegen, auf der folgenden Seite, behauptet: „der Begriff der Gottheit kann so bestimmt werden (*numinis autem notio — — ita definiri potest*), dafs Gott sey: der unendlich vollkommene Geist, aller

Dinge heiligster und weisester Urheber und Regierer." Hier liegt nun offen ein Widerspruch vor. Denn offenbar ist mit der Behauptung, dafs nur eine analogische und symbolische Erkenntnifs Gottes — d. h. (nach Hrn. W.s eigener Erklärung in Note *a.*) nur eine Verdeutlichung des Unendlichen durch Uebertragung der Begriffe und Bilder von endlichen Verhältnissen auf dasselbe — statt finden und dafs Gott nicht begriffen werden könne, auch zugestanden, was aus Augustin in derselben Note angeführt wird: „Wie Gott von keinem Verstande eigentlich ausgedacht werden kann, so kann er auch nicht eigentlich durch eine Definition definirt oder determinirt werden." Hiegegen hilft es gar nichts, wenn Hr. W. behauptet: „Dennoch können wir wohl sagen, die Idee Gottes lasse sich auch definiren, insofern durch eine Definition Merkmale angegeben werden, die zur Bildung irgend eines Begriffs nothwendig sind." Denn dies ist ja das Wesentliche jeder Definition, und eben dies, von Gott gewisse Merkmale anzugeben, die zur Bildung seines Begriffs ausreichen, und ihn so in einen Begriff einzuschliefsen, wurde als unzulässlich erkannt. In solchen dogmatischen Widersprüchen, in denen Satz und Gegensatz ungescheut gleich apodiktisch aufgestellt werden, gibt sich nichts zu erkennen als das in sich selbst entzweite Bestreben, bald seiner Idee von der über dem Verstande schwebenden unendlichen „Vernunft" zu genügen, bald den endlichen Verstand durch einige hingeworfene Definitionen (die Wolfische Nachlese) zum Stillschweigen zu bringen. Darum wird Gott bald als **unendlich** für **unbegreiflich** erklärt, bald wie ein **endliches** Wesen **definirt**: es wird bald von seiner Idee, bald von seinem Begriffe geredet, bald von einer Definition seiner Idee, bald seines Begriffs. Und wenn endlich Hr. W. eine Definition vorbringt, von der jeder selbst urtheilen mag, ob sie zu den zu Ende des §. gerühmten scharfsinnigern Arbeiten der neuern Theologen über diesen Locus gehöre, so wagt er doch diese „von der gesunden Vernunft gebilligte" Definition nur als eine von den

möglichen einzuführen (*ita definiri potest*). Müfste denn, wenn es überhaupt eine wahrhafte Definition Gottes gäbe, die mögliche Definition nicht die einzige mögliche, folglich die nothwendige, die wirkliche seyn?

Was die **Eigenschaften** Gottes betrifft, so verfährt Hr. W. noch viel furchtsamer und mit der klügsten Vorsicht. Hier, wo so Vieles im Princip entschieden werden mufs, wagt er lange Zeit nicht seine eigene Meinung deutlich anzugeben. Schriftstellen und traditionelle Bestimmungen werden untereinander gemengt und die §§. beginnen mit einem: *Distingui solent* (§. 61.); *Deo tribuuntur* (§. 62.); *tribuuntur Deo* (§. 63.). Erst später, bei den moralischen Eigenschaften drückt sich die eigene Meinung wieder aus, obgleich auch da noch von Zeit zu Zeit, ein *dividi solet* (§. 68.) und dergleichen zum Vorschein kommt, — aber fast immer in jenem dictatorischen Tone der Vernunft, die sich aller Beweisführungen überhoben glaubt: *negari nequit* (§. 64.); *negari nequit* (§. 65.); *ante omnia tenendum est* (*ib.*); *cogitari nequit* (§. 67.); *voluntati divinae attribuenda est* (§. 68.); *recte vindicamus* (§. 69.) u. s. w. Kommen mitunter einige sogenannten Beweise vor, so sind es die althergebrachten, — so z. B. (§. 66.) für die Weisheit Gottes aus der Ordnung der Welt (von der wir doch nur den kleinsten Theil übersehen können, und deren Unordnung in der Ordnung auch einen besondern Ursprung voraussetzt; siehe oben S. 81 — 84.); — oder es sind lauter aus den vorhergehenden Definitionen, namentlich aus der Definition Gottes genommene Beweise (§. 69. u. a.). Diese Definitionen aber und namentlich die Definition Gottes selbst sind ganz und gar ohne Begründung. Das will sich nun freilich nicht recht schicken, besonders in einem Systeme, das den Grundsatz aufstellt, Alles müsse durch Argumente dargethan werden. — Betrachten wir nun aber die Verbindung der Eigenschaften Gottes mit seinem Wesen, so sagt der erste Satz des §. 60., sie könnten wie Theile der höchsten Vollkommenheit oder der Idee der vollkommensten **Sub-**

stanz in Gedanken unterschieden werden. Hier erfahren wir zum ersten Male, dafs die Gottheit, oder doch ihre Idee — (denn wenn Hr. W. nicht wagt, Etwas von Gott selbst auszusagen, so schiebt er seine Idee vor, als ob, was von der Idee Gottes als dem Abbild gelte, nicht auch von Gott gelte als von dem Urbild) — in Gedanken getheilt werden könne. Wir müssen gestehn, uns war dies bis zur Stunde unmöglich. Aber auch Hrn. W. scheint dies bei einer anderen Gelegenheit unmöglich. Wo er die Dreieinigkeit Gottes leugnet, §. 92., führt er als Hauptbeweis dagegen an: „Jeder mufs einsehn, dafs alle Mehrzahl in Gott geradezu gegen die Vernunft ist;" und beruft sich hiefür auf die Lehre von der *simplicitas Dei*, da doch drei Personen in Gott dieselbe ebensowenig gefährden als verschiedene Eigenschaften. Deshalb wird uns aber auch die demüthige Sprache nicht täuschen, welche §. 66. geführt wird: „Ihre Kenntnifs ist wegen der Schwäche unsers Geistes so beschaffen, dafs, wie sehr sie auch der Wahrheit nahe zu kommen und den Verhältnissen dieses Lebens gänzlich zu genügen sucht, sie doch mehr oder minder nach Anthropopathie riecht und nur unvollkommen seyn kann;" — denn dieser Bescheidenheit in der natürlichen Theologie steht die Hartnäckigkeit zur Seite, sie nicht auch zur Behandlung der positiven Mysterien hinzuzubringen, sondern diese zu verwerfen, weil auch bei ihnen Vollkommenheit der Erkenntnifs und gänzliche Entfernung alles Anthropopathischen unmöglich scheint. Wahrlich eine solche Inconsequenz und Befangenheit hat ihren Grund tiefer als im Verstande. — Die Eigenschaften selbst werden für verschiedene Beziehungen derselben Gottheit (*ib.* p. 231.) erklärt, aber nicht für Etwas zufälliges, sondern für nothwendige Begrenzungen, die zur Natur der Gottheit gehören. Wir haben ein ander Mal vielleicht Gelegenheit, die Widersprüche dieser neuern Gewohnheit Gottes Eigenschaften zu erklären ausführlicher nachzuweisen. Jetzt genügt es zu fragen, wie es komme, dafs Gottes unendliche Natur Bestimmungen (*determinationes*) durch Ei-

genschaften zulasse? und woher die Nothwendigkeit seiner Beziehungen auf die Geschöpfe, welche die Eigenschaften der einen göttlichen Kraft begründen sollen (p. 231.), herrühre, wenn Gott selbst Alles begründet (p. 210.)?

Die Eigenschaften Gottes haben wir wegen ihrer Verbindung oder vielmehr wegen des gerügten Widerspruches mit der Definition von Gott besprochen, ehe wir die Art prüfen, wie Hr. W. die wirkliche Existenz Gottes zu erkennen behauptet; denn hievon wird erst nach der Definition Gottes gehandelt, obgleich es passender wäre, mit berühmten Scholastikern zuerst die Existenz Gottes zu behandeln, und dann zu betrachten, was er sey (die *quidditas Dei*). Was nun die Existenz Gottes betrifft, so wird (dies haben wir zuerst zu erwägen) die Behauptung verworfen, es gebe eine unmittelbare Erkenntnifs Gottes, aus zwei Gründen: weil dem Menschen das einzige Vermögen zur Erkenntnifs Gottes angehoren sey, und weil sich keine Kennzeichen jener göttlichen Thätigkeit angeben lassen (§. 53; *ed.* V: *p.* 206., *ed.* VI: *p.* 214. i. d. M.). Der erste Satz, den wir in seinen verschiedenen Phasen schon oben, unter *A.* beleuchtet haben, schliefst aber aufserdem nicht einmal die unmittelbare Gewifsheit aus, denn es liefse sich ja die Fähigkeit, Gott unmittelbar zu schauen, als angeborne denken. Der zweite Grund ist ungereimt, denn er enthält die Anforderung, dafs derjenige, der eine unmittelbare Gewifsheit behaupte, erst noch Kennzeichen, vermittelst deren er sicher wisse, dafs er Gott erkenne, müsse angeben können. Das ist gerade so, wie wenn Jemand von dem, der ein Buch vor sich sieht, und durch die unmittelbare Anschauung gewifs ist es zu sehn, verlangen wollte, er solle ihm die Kennzeichen angeben, durch die er wahrnehme, dafs er das Buch sehe; oder wie wenn Jemand den unsichtbaren Gott leugnen wollte, weil er ihn — nicht sehe. Wird aber noch hinzugefügt, dafs diejenigen, welche die unmittelbare Anschauung Gottes zu besitzen vorgeben, sich selbst oft widersprechen, so glauben wir es gerne, weil diese Widersprüche

der Beschränktheit oder Verdorbenheit der menschlichen Vernunft zur Last fallen, denn nur in ihrem unverdorbenen Zustande kann sie nach unserer Ueberzeugung Gott schauen; müssen aber zur Steuer der Wahrheit bemerken, dafs diejenigen, welche sich auf ein unmittelbares Bewufstseyn oder Gefühl der Gottheit berufen, selbst auch gewöhnlich annehmen, es sey geschwächt oder getrübt (wozu Sartorius Schellings Philos. und Rel. S. 50., Matheineckes Dogm. 1ste Aufl. S. 23. 46. und Schleiermachers Glaubensl. Th. II, S. 25. 32. anführt). Hieraus lassen sich dann die Widersprüche derjenigen, welche diese Gewifsheit zu haben behaupten, einigermafsen erklären, obgleich diese Schwierigkeit, wie diejenige, welche aus dem gänzlichen Mangel dieser Anschauung bei den meisten Menschen entsteht, sich nur durch die Annahme ganz erklären läfst, die Menschen hätten sie verloren und besäfsen sie von Natur nicht mehr (vrgl. ob.). Hr. W. dagegen behauptet, die Wahrheit des Begriffs von Gott lasse sich beweisen: *quamquam fuerunt, qui negarent, unquam eam recte demonstrari posse, ita tamen animi legibus insita est, ut de probationis vi in illustranda huius persuasionis necessitate* — *dubitari nequeat* (§. 53. u. a.). Dies thut er folgendermafsen dar: „*est autem lex, cuius notione in demonstranda de Dei existentia persuasionis necessitate tanquam principio possumus uti*" (ebend. i. d. M.) Mit diesen Sätzen widerspricht Hr. W. nicht nur denjenigen, die einem unmittelbaren Gottesbewufstseyn zuliebe die Beweise für Gottes Existenz verwerfen, sondern auch sich selbst, da er ausdrücklich behauptet hatte, die Objecte des Denkglaubens liefsen sich nicht mathematisch beweisen (siehe oben S. 169 f.). Für's Zweite aber wissen wir nicht, ob er in der Art, wie er den Streitpunct in den positiven Sätzen zu stellen sucht, sich selbst irrte, oder Andere damit täuschen wollte. Er behauptet darin, gegen die, welche die Möglichkeit, die Realität des Begriffs von Gott zu demonstriren leugnen, dafs sich allerdings die Nothwendigkeit des Begriffs von

selber Existenz beweisen lasse. Aber darum handelt es sich ja gar nicht, ob wir die Existenz Gottes **nothwendig** denken müssen oder nicht, — denn wenn dieser Begriff dem Menschen nothwendig ist, so braucht er so wenig einen Beweis seiner Nothwendigkeit, als er einen Beweis dafür braucht, dafs in seiner Brust ein Herz schlage, — sondern darum handelt es sich, ob dieser Begriff wahr sey, wie denn auch die Ueberschrift des Paragraphen: *de veritate notionis Dei probanda*, diesen Beweis zu behandeln verspricht. Fragen wir nun aber nach dem Gesetz, welches diesen Beweis möglich machen soll, so treffen wir in der angeführten Stelle keine Angabe an, wo wir es finden sollen. Wir erinnern uns auch nur Eines Gesetzes, das vorher schon vorkam und sich hieher beziehen läfst. Es ist das Denkgesetz der Causalität, dessen Anwendung uns aber hier bedenklich erscheint, und Hrn. W. mit sich selbst wieder einmal in Widerspruch bringt. Dies Gesetz, so wie es Hr. W. aufstellt, kann nämlich zu nichts führen, als zur Leugnung Gottes oder wenigstens seiner Wirksamkeit. Denn es schreibt uns vor (§. 11.; *ed.* V: *p.* 40.; *ed.* VI: *p.* 44.), alles sinnlich Wahrgenommene oder Gedachte auf eine Ursache in der Sinnenwelt oder im Verstande selbst zurückzuführen. In der vierten Ausgabe noch ist dieser naturalistische Grundsatz noch enger gefafst und naturalistischer, indem sie p. 37. behauptet, es sey Denkgesetz, Alles was den Sinnen aufstofse, zunächst auf eine Ursache in der Sinnenwelt zurückzuführen. Auf diese Art würde eine abgesonderte und consequenterweise endlose Reihe sinnlicher Ursachen und Wirkungen aufgerichtet, in welche der Geist — Gottes oder des Menschen — gar nicht hineingehörte, weder in der Mitte, was die Freiheit Gottes und der Menschen aufhebt, noch zu Anfang, was die Ursächlichkeit Gottes leugnet. Aber selbst in der Erweiterung, welche die neuen Auflagen dem Denkgesetz geben, hebt es die Ursächlichkeit Gottes auf, indem es zwei besondere Welten statuirt, die materielle der sinnlichen Wahrnehmung und die ideelle des Kopfes, in de-

ren keine Gott mit seiner Causalität hineindarf! (Vergl. oben S. 40 — 42.) Wie weit dieses so mifsverstandene und falsch angewendete Gesetz der Causalität führen kann, ersieht man am Besten aus den Briefen über den Rationalismus, welche die „physische" Weltansicht der „religiösen" (wie sie sich selbst ausdrücken) geradezu entgegensetzen (S. 47 f. 55. u. a.), von denen die erste überall nach dem Gesetze der Causalität urtheile (S. 65. 70. f. 80.); die andere dagegen bei ihren Anhängern, z. B. Luther und Melanchthon, welche sie „als Supernaturalisten haben mufsten," die „Seelenkrankheit" des Aberglaubens begründe (S. 55.). Nach diesem Causalitätsgesetze nun, heifst es weiter, könne der Rationalist auch in Christo und der durch ihn gestifteten Religionsanstalt nur ein Product des gewöhnlichen Causalnexus der Dinge erkennen (S. 145.), nur Wirkungen in der Sinnenwelt, deren Ursache nicht in der transcendentalen Welt (d. h. ebenfalls in der Sinnenwelt, denn selbst die blofsmenschliche Freiheit wird ja schon zur transcendentalen Welt gerechnet) liege (S. 27.). Führt man nun dieses Causalitätsgesetz in derselben Weise in Bezug auf alle Gegenstände so consequent durch, wie in Bezug auf Jesum und die Offenbarung Gottes überhaupt, so fällt nothwendig aller Einflufs des geistigen Lebens, das Uebersinnliche und Gott selbst (aufser im epikuräischen Sinne) hinweg, und alle Erscheinungen müssen als nothwendige Producte des mechanischen Ganges einer materiellen Naturmaschine betrachtet werden. Desto auffallender aber ist es, wenn in demselben Buche (S. 94.) behauptet wird, durch das Gesetz der Causalität sey der sicherste und geradeste Pfad zum Begriffe des höchsten Wesens gebahnt; und das um so auffallender als ebendaselbst (S. 48.) Hr. Röhr ein Geständnifs ablegt, das so lange der Rationalismus besteht und das Causalitätsgesetz in der Weise urgirt wie jetzt, nicht vergessen werden darf, das Geständnifs, „diese (seine) physische Weltansicht könnte zuletzt zum trostlosesten Materialismus führen," und zwar so leicht, dafs er selbst sich

gegen diese schauderhafte Möglichkeit auf nichts berufen kann, — nicht auf die Gründe des Verstandes, nicht auf die Ideen der Vernunft, — als auf die Bedürfnisse des Menschen.

Nach dieser — wie wir hoffen — lehrreichen Abschweifung kommen wir auf die Existenz Gottes zurück, und betrachten die Argumente, welche Hr. W. zum Beweise gebraucht, jedoch so, dafs wir, da sie die längst bekannten sind, nur kurz bei den Bemerkungen verweilen, welche Hr. W. gegen die eben so bekannten Widerlegungen dieser Argumente macht. Die Widerlegung des ontologischen Arguments erkennt er als wahr an, bemerkt aber, nichts desto weniger werde wohl zugegeben werden (*facile conceditur*), die Idee Gottes finde sich in jedem gut ausgebildeten Menschenverstande und zwar so, dafs ihre objective Realität zugegeben werden müsse, *unde elucet*, *inesse menti nostrae in concipienda Dei idea et hoc, ut Deum vere esse cogitet* u. s. w. Was soll man zu einer solchen Berufung auf die Nothwendigkeit die Idee als wahr zu denken sagen, wenn sie sich als Beweis, dafs sie wirklich wahr sey, will geltend machen? — Eben so wird das kosmologische und physikotheologische Argument gegen Kant's Kritik vertheidigt, durch die Behauptung: „sie reicht noch lange nicht hin, die gesunde Vernunft in der Annahme einer ersten und vollkommensten Ursache des Irrthums zu überführen, so dafs ihr vielmehr die entgegengesetzte Ansicht, nämlich der Causalprocefs ohne Anfang und Ende, wie ein Flufs ohne Quelle und Mündung erscheint. Uebrigens führt jene physikoteleologische Argumentation, die der Fassungskraft jedes Menschen angemessen ist, die Seele des Menschen mit einer besondern Kraft zur Anerkennung Gottes." Wir können uns solche Aeufserungen gefallen lassen, wenn sie nebenbei vorkommen; wenn aber ein Handbuch der rationellen Dogmatik nichts als dies gegen Kant's Argumente zu sagen weifs, wenn solche Sätze, von denen sich der eine auf die psychologische Wirksamkeit des Arguments beruft, der andere die gesunde Vernunft mit einem trivialen

Bilde vertheidigt, das Drittel des §. über dies Argument bilden; wenn alle die Beweise für das Daseyn Gottes immer noch in der elendesten flachsten Manier als zwingende Argumente vorgebracht werden, ohne alle Spur eines kräftigen und freien Ringens nach Wahrheit, obgleich sich auf jeder Seite das peinliche Gefühl ihrer Schwäche zu erkennen gibt, verbunden mit dem Bestreben, sie zu bedecken, wenn endlich Hr. W. sich selbst dadurch widerspricht, daſs er den unendlichen Causalproceſs lächerlich macht, da er doch selbst an die Ewigkeit der Welt, also an einen Fluſs ohne Quelle und Mündung glaubt (eb. S. 86 f. — *NB.* Das Causalitätsgesetz und ihm zufolge auch das kosmologische Argument nimmt keine Rücksicht auf Gottes Priorität *a parte ante*; wie umgekehrt Hr. W. darauf keine Rücksicht nahm, daſs Kant in diesem Argument das versteckte ontologische nachgewiesen hat: Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage S. 635. vergl. 657.): so muſs man zum Wenigsten versucht werden, das andere Argument zu überschlagen. Nichts desto weniger wird es gut seyn, diejenigen Leser, welche die Institutionen nicht selbst besitzen, mit ihrer Bemerkung über das praktische Argument bekannt zu machen, damit sie sehen, wie dieselben trotz ihrer Scheu vor dem unmittelbaren Bewuſstseyn und den innern Erfahrungen nicht umhin können, sich auf sie zu berufen, indem sie die Demonstrationskraft der Argumente ganz fahren lassen. „Je mehr in unserm Geiste das Bewuſstseyn der Moralgesetze und der Unmöglichkeit das höchste Gut auf anderem Wege als durch das Bestreben nach der Heiligkeit zu erhalten sich entwickelt hat und alle Bewegungen der Seele beherrschen wird, desto mehr wird aus dieser Seelenstimmung die festeste Ueberzeugung entstehen, daſs Gott wahrhaft sey". (§. 56.)

Nach dieser Angabe der Behandlung der Beweise für Gottes Daseyn — denn beweisend sind sie nach Hrn. W.s Ansicht (vrgl. oben S. 184.) — wird man sich kaum noch verwundern, wenn man im Anfange von §. 57. sehr höchst seltsames und

sonst freilich ganz überraschendes Gesammturtheil liest. Denn hier kommt es ja darauf an, das durch die Behandlung der einzelnen Argumente abgenöthigte Geständnifs ihrer Untauglichkeit mit der frühern und dem Rationalismus so nothwendigen Behauptung ihrer Beweiskraft kunstreich zu verbinden. Dies wird auch versucht, und zwar in den verschiedenen Ausgaben auf doppelte Weise. Am Auffallendsten tritt der innere Widerspruch in dem Satze hervor, mit dem der §. in der dritten und vierten Auflage beginnt: *Omnia illa argumenta, etiamsi non singula per se tam valide quemcunque cogant intelligere ac fateri, Deum esse, ut metaphysicis distinctionibus et artificiis utens vel potius abutens effugere non possit, coniuncta tamen cum institutione per litteras sacras propagata, animo sibi constanti adeo sese insinuant, ut absurdius nihil nec quidquam sanae rationis magis inimicum cogitari possit, quam contraria huic sententia s. Atheismus.* Hiemit gesteht nun Hr. W. offenbar, dafs zwar jeder seiner Beweise an sich nichts beweise, behauptet aber, dafs diese Beweise, von denen jeder zwar nicht zwingend sey, doch zusammen hinlängliche Beweiskraft haben. Um den Widerspruch in diesen Worten einigermafsen zu verbergen, braucht er aber mehrere Ausdrücke, welche das Zugeständnifs den Verstandesmenschen weniger anstöfsig machen sollen. Er thut, als wären jene Argumente für Manche, aber freilich nicht für jeden (*quemcunque*) hinreichend, — für den wissenschaftlich Gebildeten sind sie's wirklich nicht, — er spricht von metaphysischen Kunstgriffen (*artificiis*), durch deren Mifsbrauch (*abutens*) man ihrer zwingenden Kraft entschlüpfen (*effugere*) könne. Aufserdem verstärkt er sie noch durch eine Verbindung mit den Lehren der heiligen Schrift und des Christenthums (*coniuncta — propagata*), obgleich die Rationalisten überhaupt keine Beweise aus der Schrift entlehnen können, und obgleich sie hier insbesondere den ältern Supernaturalisten oft den Vorwurf eines Cirkels im Beweise machen, weil sie sich für das Daseyn Gottes auf die Ansprüche

eines für göttlich gehaltenen Buches berief. Auf der andern Seite wird die starke Behauptung der Beweiskraft durch den Ausdruck, dafs sich die Argumente sammt der christl. Lehre der Seele so sehr empfehlen (*adeo sese insinuant*), möglichst gemildert. Mit diesen zwischen zwei Gegensätzen hin und her schwankenden Ausdrücken ist also nichts gesagt; als — dafs wirklich ein Widerspruch vorhanden sey, den man zu verbergen suche. In der fünften und sechsten Ausgabe ist die Berufung auf die Bibel weggelassen. Dagegen wird nun das Geständnifs der Untauglichkeit jener Argumente noch mehr geschwächt und gedreht. Statt: alle beweisen nicht, heifst es jetzt: nicht alle beweisen, als ob eines von ihnen bewiese, — (Hr. W. sagt nicht, welches) — da wir doch nur zu deutlich sehen, dafs keines beweist, wenigstens so, wie sie hier behandelt werden. (Als Andeutung über die richtigere Behandlung vrgl. Hegels Encykl. S. 56 — 63.) Aufserdem wird noch der Ausdruck gebraucht, sie schienen nicht alle über alle Einwendung erhaben. So wenig hat der Rationalist den Muth, sich und der Welt die Nichtigkeit seiner Vernunftgründe, so sehr er sie auch selbst fühlen mag, einzugestehn. Der Satz lautet: *Iam etsi non omnia argumenta, quae pro divini numinis existentia in medium prolata sint, eiusmodi fuerunt, ut singula per se omni exceptione maiora viderentur, coniuncta tamen tantam habent vim, ut animo sibi constanti absurdius nihil etc.* Uns scheint nichts absurder, als die Behauptung, dafs Argumente, welche einzeln nichts beweisen, zusammen wissenschaftliche Beweiskraft haben. Die Ueberzeugung von Gottes Daseyn darf doch kein Fürwahrhalten seyn, wie es im gemeinen Leben statt findet, wo oft fünf Gründe nicht zu einer Handlung zu bestimmen vermögen, bis ein sechster, an sich sehr unbedeutender dazu kommt und den Ausschlag gibt. Nach solchen elenden Stützen für den Glauben an Gott sieht sich eben nur der Ungläubige um. (Schöne Erklärungen grofser Scholastiker, dafs und warum

sich Gottes Daseyn nicht beweisen lasse, s. bei Ritter, Gesch. d. Phil. Bd. II, S. 53. 90 f. 97 f. 132. u. a., wobei nur nicht zu vergessen ist, dafs dieselben der Erkennbarkeit Gottes nicht widerstreiten, weil das ontologische Argument, dessen Grundgedanke auch den andern zu Grunde liegt, seinen wahren Grund hat, und nur seiner dogmatischen Form nach verfehlt ist; vrgl. ebend. S. 21.)

Was nun Gottes Verhältnifs zur Welt betrifft, so wird man uns nach dem, was über seine Existenz und Eigenschaften (worauf es sich gründet), wie auch oben schon über die Weltschöpfung gesagt worden ist, die directe Prüfung der Wegscheiderschen Beweisgründe gerne erlassen, um so mehr, da er selbst sich immer auf das Frühere bezieht und das Wichtigste in dem folgenden Abschnitte erwähnt wird — das Verhältnifs der Fürsehung zur Freiheit.

II.

Da Herr W. die Freiheit des Menschen nicht ausführlich und absichtlich behandelt, so werden wir uns an die einzelnen Aussagen darüber halten und nur kurz die Widersprüche, in die er verfällt, angeben. Die Idee der Freiheit wird — wie man es nicht anders erwarten kann — anerkannt, obgleich gestanden wird, sie sey durch die Anlagen des Menschen und die äufsern Umstände innerlich bedingt, wie auch äufserlich durch die Gelegenheiten und die Bestimmung des Erfolgs durch die göttliche Vorsehung (§. 111.). Dafs die Freiheit des Menschen dadurch nicht verletzt werde, wird eben daselbst gesagt, und zwar in der Note *a.* noch mit der genauen Bestimmung: das Vermögen das Gute oder das Böse willkürlich zu wählen (*potestas temere eligendi boni et mali, p.* 357.) könne dem Menschen nicht abgesprochen werden, wenn ihn Gott überhaupt zu wahrer Würde habe erheben wollen (*p.* 358.). Wir haben hier natürlich nur die Aussagen über dies Vermögen der Wahl

zu betrachten, indem die Bestimmungen über „die wahre Freiheit" (ohne Unterwürfigkeiten unter die Begierden der Vernunft zu folgen und nur das Gute zu begehren — eine travestirte Definition Augustins) und die Unbestimmtheit ihres Verhältnisses zu der „Scheinfreiheit." eine viel zu ausführliche und undankbare Kritik erfordern würden. Aber auch über die Freiheit der Wahl finden wir bei Hrn. W. entgegengesetzte Aussprüche.

Im §. 118. wird als die erste Wahrheit über die erste Sünde anerkannt, „dafs die ersten Menschen, für welche Gott väterlich gesorgt habe, den Anfang im Sündigen gemacht haben; was selbst die heiligste Gottheit nicht verhütete, damit die Freiheit des Menschen unverletzt bleibe (*id quod ipsum sanctissimum numen non praecavit, ut servaretur hominum libertas*)." Die frühern Ausgaben drückten noch deutlicher aus, Gott habe es ohne Verletzung der menschlichen Freiheit nicht verhüten können (*quod ipsum numen sanctissimum, salva hominum libertate, praecavere non potuit*). Das macht nun freilich keinen Unterschied, denn wenn Gott (wie wir auch glauben) die erste Sünde zuliefs, um die menschliche Freiheit nicht aufzuheben, so konnte er auch nicht anders als sie zulassen, wenn er die Freiheit des Menschen wollte. Die Aenderung ist also nur ein Beweis, dafs Hr. W., während andere Schriftsteller sich bei jeder neuen Ausgabe grösserer Deutlichkeit bestreben, je länger je mehr bei schwierigen Puncten mit bestimmten Erklärungen zurückhält und sich der Dunkelheit befleifst. Ohne Grund geschieht dies nicht. Im vorhergehenden §. treffen wir nämlich eine ganz entgegengesetzte Erklärung an, weil Hr. W. darin die Absicht hat, die Kirchenlehre als unvernünftig vorzustellen. In ihrer Beurtheilung nach dem Gesetze der Vernunft, sagt er daselbst, habe man sich vorzüglich an Folgendes zu halten: „Zuerst, dafs die Güte Gottes nicht zugebe, dafs durch die Sünde eines Menschen die ganze menschliche Natur verderben und verkehrt, und dafs

seine

seine Weisheit es nicht erlaube, dafs das im Anfange mit den herrlichsten Gaben ausgerüstete Werk Gottes kurz nachher wegen der geringfügigsten Ursache eine ganz andere und schlechtere Beschaffenheit erhalten habe (*nec benignitatem Dei concedere*, — —, *nec sapientiam pati* —)." Hier wird nun offenbar das Entgegengesetzte behauptet, nämlich dafs die Güte und Weisheit Gottes die Sünde eines Geschöpfes wegen ihrer grofsen und schrecklichen Folgen ohne Verletzung seiner Freiheit verhindern könne. Hiemit stimmt denn auch ganz das überein, was Hr. W. anderswo behauptet (siehe oben S. 106), Gott würde, wenn es ihm gefiele, gewifs allen Menschen dieselben Ansichten geben, — ganz als ob dies ohne Aufhebung der Freiheit geschehen könnte, als ob Gott den Menschen mit Gewalt die wahren Ansichten aufdringen wolle, und nicht vielmehr die freie Annahme derselben fordere! Oder wie könnte man aus der Verschiedenheit ihrer Ansichten schliefsen, sie müsse Gott wohlgefallen, wenn man nicht meinte, er könne ohne Rücksicht auf ihre Freiheit ihnen religiöse Ueberzeugungen mittheilen? Zu der absolutistischen Ansicht der Weltregierung, der freilich §. 111. widersprochen wird, pafst ferner die Ansicht von der Lebensentwickelung des Menschen und seiner eigenen Kraft zur Selbstbesserung, durch welche „die menschliche Natur von einem geringen Anfange der Moralität aus weiter gehend nur allmählich sich aus der Herrschaft der Begierden zu der wahren Freiheit der Seele gelangen kann" (§. 118). Nachzuweisen, wie diese Ansicht von der Freiheit mit der pantheistischen im Grunde Eins ist, kann hier der Ort nicht seyn. Nur auf jene auch schon beleuchtete Stelle über die selbstständige Kraft des Menschen zum Guten, nach der er seine Bestimmung aus sich selbst soll erfüllen können, weil es die Thiere auch können (siehe oben S. 31. f.), müssen wir noch einmal aufmerksam machen. Denn dieser Grund und die Analogie von Mensch und Thier kann nur dann einige Bedeutung haben, wenn dem Menschen die Freiheit, wodurch er einem andern Reiche ange-

hört als das Thier, abgesprochen und seine Thaten als eine so nothwendige Aeufserung seiner Natur, durch die sie ihre Grenzen und Zwecke erreiche, betrachtet werden, wie das Benehmen des Thieres. Sonst ist es ein Schlufs von dem Grunde, warum die Thiere sind, was sie sind, weil sie's seyn müssen, auf den Grund, aus dem die Menschen werden können, was sie noch nicht sind. Denn offenbar handelt das Thier, wie aus eigener Kraft, so auch aus Naturnothwendigkeit (welche beide im thierischen Triebe Eins sind), der Mensch aber handelt mit Freiheit, und soll deshalb — das ist der richtige Schlufs, wenn man nur die Freiheit anerkennt und erkennt, — nicht aus eigener Kraft handeln, sondern aus der Kraft Gottes.

III.

Die Freiheit des Menschen und mit ihr den Ursprung des Bösen haben wir nur kurz behandelt, da wir wenig positive Aeufserungen darüber vorfanden. Die andern Aeufserungen über die Sünde glauben wir besser hier zu behandeln, um eine Zusammenstellung der Ansichten vom Werthe oder Unwerthe des Menschen und demnach auch von seinem Schicksale nach dem Tode zu geben.

Der Mensch erfreut sich seiner unverdorbenen Natur (§. 53.), d. h. er ist von Natur weder gut und ehrbar (§. 113. z. A.) noch sündig und schlecht (§. 113. z. E.). Er kommt mit den Fähigkeiten zur Ausübung der Tugend zur Welt, dabei aber entsteht mit dem Bewufstseyn des Rechten zugleich eine Trägheit zum Guten und selbst ein gewisser Hang zum Bösen (*ib.*). Diesen Hang zum Bösen, der dem Menschen gleichsam inwohne und durch beständige Anstrengung unterdrückt werden müsse, leitet indefs Hr. W. nicht von der Freiheit des Menschen ab. Sein Ursprung, sagt er vielmehr, sey der, dafs der Mensch, der zur Ausbildung der Menschheit in sich selbst aufsteige, von den Reizen der Sinne viel eher geleitet werde, als

er sich gewähne der Herrschaft der langsam fortschreitenden Vernunft zu gehorchen, so dafs er nur durch starken Kampf gegen die mit der Tugend streitenden Begierden zur moralischen Vollkommenheit, mit Gottes Beihülfe, sich aufschwingen könne (ib.). Nach dieser Erklärung der Allgemeinheit und Gewalt der Sünde bleibt uns nur die Frage zu thun: ob denn der Umstand, aus dem sie erklärt wird, die frühere Ausbildung der Sinne mit all' den Reizen, welche sie für die Seele haben sollen, und die langsamen Fortschritte der Vernunft in ihrer Entwickelung nicht gerade das beweisen, was zuerst geleugnet wurde und selbst dadurch geleugnet werden soll, die Verdorbenheit der menschlichen Natur? Wenn der Mensch nothwendig die Stärke des Sinnenlebens zuerst entfaltet und auch erfährt, so dafs nachher, wenn die Vernunft sich einstellt, diese einen schweren, fortdauernden Kampf zu bestehn hat, so sollte das nicht beweisen, dafs Sinnlichkeit und Vernunft mit einander von Anfang an in einem unfreundlichen Verhältnisse stehn, weil sie sich gegenseitig bekriegen, und der Gang der Lebensentwickelung ebenfalls gestört sey, weil der eine Bestandtheil des Menschen, und gerade der untergeordnete, in seiner Unabhängigkeit gefährliche, zuerst und unabhängig von dem höhern ausgebildet wird und zur Kraft gelangt? Ein solches, der Idee nach unnatürliches — nach unserer jetzigen Erfahrung aber freilich nur zu natürliches — Verhältnifs setzt entweder eine positive Verderbnifs der menschlichen Natur durch den freien Willen des Menschen voraus, oder eine schiefe Einrichtung derselben durch die Hand ihres Schöpfers, in der Absicht dem Menschen einen schweren und auch nicht immer rühmlichen Kampf zu bereiten, aus dem er endlich doch als Held hervorgehen müsse. Gegen diese letztere Ansicht würde indefs dasjenige streiten, was wir alle von Gott glauben, dafs er nichts thut, was selbst nicht gut wäre, um Gutes daraus entstehen zu lassen, sondern dafs Alles, was er thut, auch gut ist. „Gut zu werden, sagt selbst Fries von der Welt (die vernünftigen Creaturen aber sind das

Wesentliche in der Welt), ist keine Idee, die als Aufgabe für eine Welt gedacht werden kann, sondern nur gut zu seyn" (Wissen, Glaube und Ahnung, S. 202). Darum können wir uns auch nicht bereden, Gott habe die Menschen so geschaffen, dafs sie erst durch die Sünde hindurch zur Tugend sich erheben müfsten, d. h. nicht gut, damit sie gut würden. „Menschen scheuen freilich die Mühe nicht, eine Menge Mittel zu durchlaufen, wenn sie nur endlich an das Ziel ihrer Wünsche gelangen; aber wie sollten solche Umwege einem Willen anstehen, der mit Allmacht die Natur beherrscht?" (Ebend. S. 200.) Wie sollte Gott erst im Verlauf der Zeit das, was er will, vollbringen, da er es doch von Anfang an thun konnte? Hieher pafst der Vorwurf, der fälschlich der Offenbarungslehre gemacht wird, dafs Gott nach dieser Vorstellung seinen Geschöpfen späterhin nachhelfen und einen Fehler, den er in der Weltschöpfung gemacht habe, durch seine providentielle Fürsorge so gut als er könne berichtigen müsse (*vitiositati ac miseriae e peccatis oriundae ut homines quantum fieri posset, eriperentur, Deus ab omni aeternitate variis modis sapienter providit*, sagt §. 120.*); denn die Sünden der Menschen werden ja dem Principe nach als eine nothwendige Folge ihrer natürlichen Einrichtung und Entwickelung betrachtet. Dem thut keinen Eintrag, dafs die Schuld aufserdem noch der Erziehung beigelegt wird (§. 113), da eine schlechte Erziehung nichts als eine Sünde der Eltern oder Erzieher ist, die Hr. W. ebenfalls nur aus ihrer natürlichen Einrichtung und Entwickelung ableiten kann. Wird aber gesagt, dafs der Mensch selbst diesen natürlich entstehenden Hang zur Sünde überwinden könne, so heifst das nur, er könne den Fehler seines Schöpfers durch die Arbeit seines freien Willens wieder gut machen, aber auch das nicht absolut, denn dafs der Mensch oft durch jenen Hang zur Sünde überwunden werde, wird Niemand leugnen. Gott aber sieht sich nachher, dieser Theorie zufolge, genöthigt, solche Sünden, die er selbst verur-

suchte, da gänzliche Ueberwindung unmöglich ist, zu übersehen. Und so geräth denn diese Ansicht, indem sie die Verderbnifs der menschlichen Natur leugnet, aber eine angeborne, d. h. in ihrem Sinne eine von Gott anerschaffene Schwachheit derselben behauptet (§. 140. a. u.), mit sich selbst wie mit dem Heiligsten in Widerspruch.

Nach diesen Aeufserungen über den Ursprung der Sünde aus der Sinnlichkeit — (eine Ansicht, deren Widerlegung auch vom blofs psychologischen Standpuncte aus sehr leicht ist, da die wenigsten Sünden durch die Sinnlichkeit veranlafst werden, wenn man dies Wort einigermafsen genau nimmt, und welche auf philosophischem Gebiete bereits seit längerer Zeit durch Schelling gebührend abgefertigt wurde und verschollen ist) — wird die Art, wie Hr. W. sich über die Zurechnung der Sünden vor Gott und ihren Einflufs auf das ewige Befinden der Seele erklärt, nicht befremden können, so befremdlich auch eine solche Moral im Munde eines Lehrers der evangelischen Theologie mit Recht erscheinen mag. Jener Hang zum Bösen, die tief verborgene, immer auf Gelegenheit zum Ausbruch lauernde Lust zu sündigen, wird für unsündlich erklärt, und der Mensch, so mächtig sie auch in ihm sey, wenn er ihr nur nicht unterliege, für untadelhaft (§. 113. z. E.). So wird der Mensch wieder zertheilt, in ein vernünftiges und ein unvernünftiges Bruchstück. Dieses soll der Sünde Ursprung und Sclave, aber deswegen auch nicht tadelhaft seyn, wenn nur jenes immerfort mit ihm im Kampfe liege und es nie zur Herrschaft kommen lasse. Es haben die Klugen dieser Welt nie bemerkt, wie der freie Wille zum Bösen überall beim Bösen die Hand im Spiele hat, wie auch nicht Ein Gedanke in uns aufsteigen und klar werden, ja wie sich nicht Ein verbotenes Gefühl heimlich regen kann, wenn nicht der schwankende Wille ihm es vorher gestattet, weil er selbst mit dem Herzen im Bunde steht und den Zustand desselben begründet hat, aus dem nun die bösen Gedanken alle hervorkommen. Sie haben nicht bedacht, dafs gerade dieser

Widerstreit des Menschen mit sich selbst — man nennt es den Streit des Guten und Bösen in ihm — den Beweis ist, dafs er nicht gut, sondern böse ist, weil ja das Gute mit Gott und sich selbst in Uebereinstimmung steht, der innere Widerspruch aber, der nur aus dem Widerspruche mit Gott folgt, nichts als das Böse selbst seyn kann. Sie haben nicht erwogen, dafs, wenn sie die Neigung zum Sündigen an sich für Etwas erklären, das dem Menschen nicht zur Sünde gerechnet werden könne, sie in jene grob äufserliche Ansicht der Moral verfallen, nach der nur die einzelnen Thaten, aber nicht der innere Grund derselben, gerichtet, nach der nur die temporellen Ausbrüche der Sünde, nicht ihr fortwährender Lebensheerd, für verdammlich gehalten werden; sie haben nicht erwogen, dafs durch eine solche Entschuldigung der bösen Neigung ihr so viel Vorschub in der Seele des Einzelnen gethan wird, als sie bedarf, um heimlich zu so grofser Macht anzuwachsen, dafs der Wille, der ihr bis dahin nicht unterlegen war, der sich aber auch jener Theorie gemäfs nicht um die Ausrottung des unschuldigen Hangs zur Sünde bekümmerte, unfähig wird, ihrem fürchterlichen Ausbruche zu widerstehen, wenn eine Gelegenheit ihn hervorruft.

Mit Recht müfsten wir den Vorwurf fürchten, diese tief unmoralische Lehre Herrn W. ohne hinreichenden Grund zur Last gelegt zu haben, wenn sie nicht mit unzweideutigen Worten in den Institutionen zu lesen wäre. Schon Sartorius führte zum Beweise, wie nahe sich in den wichtigsten Sätzen die römische und die rationalistische Lehre stehen, eine Stelle an (*ed.* III: *p.* 290.; *ed.* IV: *p.* 352.; *ed.* V: *p.* 372.; *ed.* VI: *p.* 384.), in welcher von Hrn. W. die Lehre des Römischen Katechismus, „dafs die böse Lust (*concupiscentia*), wenn sie nicht mit der Zustimmung des Willens oder mit Nachläfsigkeit verbunden sey, von der Natur der Sünde weit entfernt sey," ausdrücklich gebilligt wird, obgleich gerade dies einer der vorzüglichsten Differenzpuncte der römischen und der evangelischen Kirche sind, und von Letzterer jene Meinung, welche Hr. W.

billigt, mit schlagenden Gründen widerlegt und als gottlos verworfen wurde (siehe z. B. die Apologie der Augsb. Conf. zum zweiten Art.). Noch stärker sogar, als der römische Katechismus, drückt sich in der oben angeführten Stelle Hr. W. selbst aus, indem er nicht einmal mit ihm die Nachläfsigkeit des Willens zur Sünde rechnet, sondern blofs die Fälle, in denen er den Reizen unterliege: *neque ista propensio homini vitio verti potest, nisi suapte culpa illius illecebris succubuerit* (§. 113. z. E.).

Der Zusammenhang der rationalistischen Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit und den Strafen und Belohnungen des zukünftigen Lebens mit dieser Lehre von der Unsträflichkeit der Neigung zum Sündigen ist leicht einzusehn. Consequenterweise müfste diese so weit gehn mit dem Cistercienser Jean de Mericour zu behaupten: *consentiens tentationi, cui resistere non potest, non peccat.* Hiemit hängt denn ganz natürlich der oben schon erwähnte Satz Hrn. W.s zusammen, „dafs Gott nach seiner Gerechtigkeit keineswegs ein Bestreben nach Tugend fordere, das über die menschlichen Kräfte hinausgehe, und die angeborne Schwachheit von selbst verzeihe" (*quem pro iustitia sua — imbecillitatique eius ultro condonare recte statuimus*; §. 140., p. 453.); ja es kann nicht einmal von Verzeihen die Rede seyn, was auch der Ausdruck *ultro condonare* andeutet, da der Mensch wegen seiner Schwachheit nicht schuldig seyn, Gott aber „nach seiner Gerechtigkeit" dieselbe ihm nicht zurechnen soll, — weil Gott selbst nach rationalistischen Begriffen sie verursacht und den Menschen so eingerichtet hat, dafs in seiner Entwickelung die Sinnlichkeit zuerst zunimmt und ihn dem sündlichen Hang unterwirft, den er wohl oft, aber nicht immer besiegen kann. Sehn wir also genau nach, so glaubt der Wegscheidersche Rationalismus an keine Sündenvergebung, weil er nur eine Vergebung desjenigen annimmt, was er eigentlich für keine Sünde hält (der Begierde zum Bösen), und die derjenigen Ei-

genschaft Gottes zuschreibt, nach der er wirklich gar nicht vergeben kann (der Gerechtigkeit). So findet sich denn allerdings nur in dem wenig bestimmten Ausdruck dieses Satzes ein Widerspruch zwischen ihm und der andern Behauptung Hrn. W.s, dafs der gerechteste Gott, wie mit dem tugendhaften Streben das Gute, so mit den bösen Vorsätzen und Handlungen das Uebel durch ein unwiderrufliches Gesetz verbinde (*lege irrevocabili*), und das ewige Loos mit gerechter Wage abwäge und zutheile (*ibid.*, *cf.* §. 70. 200.). Diese ausdrücklich und wiederholt ausgesprochene Ansicht von dem Verhältnifs der Sünde zu der Seligkeit oder Unseligkeit im andern Leben zeigt auch die Moral der Rationalisten im gehörigen Lichte. Denn wie, fragt es sich, wie kann ein Mensch selig werden, wenn keine Sünde vergeben wird, wenn Gott nach seiner strengen, unversöhnten Gerechtigkeit urtheilt? Ist nicht zu fürchten, dafs die, welche so trotzig ihre eigene Gerechtigkeit, ihr tugendhaftes Bestreben vor Gottes Thron bringen, um mit der Wage seines Gerichts ohne Schonung gewogen und für das Uebermafs ihrer Pflichterfüllung belohnt zu werden, wirklich dereinst nach ihren eigenen Worten gerichtet und zu leicht erfunden werden möchten?

Der Trost, den der Wegscheidersche Rationalismus seinen Anhängern gibt, beruht auf einer sehr schlechten Grundlage. Nicht als ob sich hier dieselben logischen Widersprüche nachweisen liefsen, wie anderwärts, sondern weil diese Lehre auf einer erweislich falschen Ansicht beruht und in ihren Principien wie in ihren Consequenzen höchst unmoralisch ist. Die Ansicht von der Vergeltung des Guten und Bösen ist eine rein mechanische oder arithmetische. Die Schuld der Sünde, wird §. 141. gesagt, kann nicht unendlich seyn, weil der Mensch nur mit einer endlichen Natur begabt ist. Dieser ganze gegen die kirchliche Lehre von der Versöhnung und von den ewigen Höllenstrafen vorgebrachte Grund beruht auf einem alten Wortspiel mit endlich und unendlich, und seine Widerlegung ist, so viel

Ge-

Gewicht man auch auf ihn legt, von allen Seiten leicht. Wir betrachten ihn nur in Beziehung auf die Strafen der Sünde, und behaupten nach der streng moralischen Lehre des Christenthums, dafs jede Sünde Frevel gegen Gott sey, dafs der kleinste Gedanke sowohl wie die abscheulichste Missethat den Menschen verdammlich macht, abgesehen von der Gnade Gottes, weil in beiden Fällen Gottes Gesetz gebrochen wird, und das Herz, welches das Eine thut, immer auch den Keim des Andern in sich trägt. Aber eben hier wendet man ein, Gott sey zwar allerdings unendlich, aber der Mensch sey es nicht. Der Frevel gegen Gott könne aber nicht die Natur seines Objects annehmen, sondern nur die seines Subjects. Allerdings geben wir die Endlichkeit des Menschen und seiner Thaten zu, aber ist denn der Mensch schlechthin endlich? In welchem Sinne ist er endlich, und in welchem nicht? Ist er nicht gerade nach seiner Freiheit, aus der die Sünden hervorgehn, unendlich, nicht weil er Alles, was er wollen mag, thun kann, sondern weil er Alles wollen kann? Mit andern Worten: kann der Mensch gegen den Unendlichen freveln, wie es die endliche Schöpfung nicht kann, so folgt daraus, dafs er in einem directen Verhältnifs zu ihm steht, in dem die unfreien Naturen nicht zu Gott stehn, sollte dies auch nur ein moralisches nach der gewöhnlichen Vorstellung sein. In diesem Verhältnifs zum Unendlichen kann aber der Mensch offenbar nicht stehn, ohne dafs er eine Beziehung auf das Unendliche erhält, nach welcher aufgefafst er selbst unendlicher Natur theilhaft ist. Denn kein Wesen kann mit seinen Beziehungen in Widerspruch stehn, oder geringer seyn als sie, wenn diese aus ihm hervorgehn. So ist also auch der Mensch in seinen freien Beziehungen auf Gott allerdings unendlich, aber ohne absolut unendlich zu seyn. Seine Thaten alle, gute und böse, stehen im Causalnexus der Welt; aber sie sind nicht aus demselben hervorgegangen. Also in dem Sinne ist der Mensch nicht unendlich, dafs er über der Causalitätsreihe und ihrer Erscheinungsform, der Zeit, sey, wie Gott,

aber in dem Sinne, dafs er, obgleich innerhalb derselben, doch seinem moralischen Wesen nach von ihnen unabhängig ist. Seine Sünde, sein Frevel gegen Gott und ihre Rückbeziehung von Gott auf ihn, die Schuld und Strafe, ist deswegen auch nicht in dem Sinn unendlich, dafs sie zeitlos ewig wäre, ohne allen Causalnexus. So wenig als die Sünde, obgleich sie innerhalb des Causalnexus geschah, ihren Ursprung in ihm hat, eben so wenig wirkt ihre Schuld so auf ihn ein, dafs er zerstört, d. h. dafs der Schuldige vernichtet würde. Sondern die Rückbeziehung der Sünde von Gott auf den Menschen ist gerade dasselbe, was die Sünde ist, nur in umgekehrter Beziehung. Sie ist unendlich, weil sie Wirkung des Unendlichen ist, aber nicht schlechthin, da sie sich auf ein in Zeit und Raum Gegebenes bezieht. Die Strafe der Sünde findet also ebenfalls im Causalnexus statt, innerhalb von Zeit und Raum, aber ohne davon abzuhangen, ohne durch die Umstände beschränkt oder aufgehoben zu werden. Sie ist endlich — aber unendlich; d. h. sie dauert, wie alles Endliche, aber endlos. — Der Gegengrund gegen diese Wahrheit beruht nur auf der Ansicht der Sünde als eines Productes der endlichen Natur, wie es deren Viele gibt, die wieder untergehn, wie sie entstanden sind, *auf der Losreifsung* des Menschen von Gott und der Aufhebung ihrer wechselseitigen Beziehung, auf der Verkennung der menschlichen Freiheit, und dem Mifsverstande des Wortes unendlich, als sollte den Menschen eine gröfsere Strafe auferlegt werden, als er selbst ist, dem Endlichen eine unendliche, da doch die Strafe in keinem andern Sinne als der Mensch unendlich seyn und also nur so lange dauern soll, als er dauert.

Die praktische Folge dieser Ansicht von der Sünde als von Etwas blofs endlichem ist der Glaube, sie lasse sich wägen und berechnen, so dafs aus mehr oder weniger, bedeutendern oder unbedeutendern Sünden eine gröfsere oder geringere Summe gebildet werde, die man aber durch gute Thaten wieder verringern, und zuletzt ganz abbezahlen könne. Die Vergebung

der Sünden ist also nichts Anderes, dieser Ansicht zufolge, als von Seite des Menschen die Abtragung derselben durch das Bestreben nach Tugend und von Seite Gottes die Annahme (*acceptatio*) dieses Bestrebens als vollgültiger Bezahlung. So erklärt Hr. W. ausdrücklich (§. 140. p. 453.): „wer aus einem schändlichen Leben, durch das er sich Strafen verdiente, zur Tugend sich aufschwang, kehrt auch in demselben Verhältniſs und Maaſs, in dem er nun in dem tugendhaften Bestreben vorgeschritten ist, in ein freundschaftliches Verhältniſs mit Gott (*in gratiam cum Deo*) zurück und wird von demselben der Belohnung würdig erachtet. Durch diese Belohnungen aber wird die Summe der im schlechten Leben verdienten Strafen gemindert und verringert, und Gott — — wird dem reuigen Sünder das ewige Loos mit gerechter Wage zuwägen und bestimmen." Soll nun auf diese Art für die Menschen, selbst für die Bessern, eine Hoffnung des Heils vorhanden seyn, so muſs der Werth der Tugend und die Schuld der Sünde so bestimmt werden, daſs jener diese überwiegt, wenn der Mensch nur irgendwie ein erträgliches Leben geführt hat. Die Sünde zuerst muſs möglichst niedrig angeschlagen, und der Begriff derselben auf so wenig Thaten als möglich ausgedehnt werden. Daſs das Letztere wirklich aus dieser Theorie folge, beweist der Umstand, daſs Hr. W. es nicht einmal der Mühe werth achtet von denjenigen Sünden zu reden, welche der, den er tugendhaft nennt, immer noch begehen wird, da sich doch gewiſs nicht alle aus der angebornen Schwachheit, welche Gott nach seiner Gerechtigkeit von selbst verzeihen soll, als nothwendige Folge ableiten lassen. Er redet nur von der in einem schlechten Leben verdienten Strafe. Wie gering aber die einzelnen Sünden angeschlagen werden, beweist das leichtfertige Urtheil über den Sündenfall der ersten Menschen nach der biblischen Erzählung. Er wird eine ganz geringfügige Ursache genannt (*causa levissima*, §. 117.). So wenig nimmt Herr W. auf die Gesinnung, mit der gesündiget wird, Rücksicht, welche doch ausnehmend gottlos und boshaft seyn

mufste, da die Stammeltern gegen ein unmittelbares, ausdrückliches, durchaus leicht zu haltendes Gebot Gottes sündigten, zu dessen Uebertretung auch nicht das geringste äufserliche oder innerliche Bedürfnifs verführen konnte, sondern nur die satanische Begierde Gott gleich zu seyn sie bewog. Er betrachtet diese Sünde grob äufserlich, lediglich nach ihrer Materie, und hält sie für so unbedeutend, weil sie als äufseres Werk, *opus operatum*, als Essen einer Baumfrucht, allerdings wenig Mühe erforderte und nichts Abschreckendes hat. So wenig aber die Sünde, als Versündigung gegen Gott verabscheut wird, so viel Werth wird dagegen auf ein tugendhaftes Bestreben gelegt. In dieser Beziehung wird nun die Behauptung aufgestellt, dafs Gott „die moralische Würde des Menschen nicht nach gewissen einzelnen Momenten des Lebens und gewissen einzelnen guten Thaten, sondern nach der ganzen Lebensrichtung schätze". Zwischen dieser Art, wie Gott das Gute betrachten und belohnen, und der Art, wie er das Böse anrechnen und bestrafen soll, findet aber ein Widerspruch statt, und zwar ein unauflöslicher, da Beide auf Gottes Gerechtigkeit gegründet werden. Denn er soll nach seiner Gerechtigkeit mit dem Tugendbestreben im Allgemeinen (nicht mit den einzelnen guten Vorsätzen oder Handlungen) die Belohnung, mit den bösen Vorsätzen und Handlungen aber (nicht mit dem bösen Bestreben überhaupt) Strafen verbinden (§. 452 f.). Zugleich wird diese Ansicht selbst demjenigen, dem das tugendhafte Bestreben zugeschrieben wird, gefährlich. Oder wie leicht kann er sich nicht, wenn er der Meinung ist, seine ganze Lebensrichtung überhaupt verdiene das Wohlgefallen Gottes, der deswegen auch nach seiner Gerechtigkeit von den einzelnen Momenten und Handlungen absehe, in solchen kritischen Momenten dem Wahne ergeben, der consequenterweise aus ihr folgt, Gott werde in diesem einzelnen Falle nach seiner Gerechtigkeit es übersehen, wenn er nicht sein irdisches Lebensglück der besondern Pflicht, welche es fordere, zum Opfer bringe. Im Ganzen aber ist die Wirkun

diese Lehre für denjenigen, der sich ein tugendhaftes Bestreben beilegt, nothwendig Tugendstolz und Sicherheit: Tugendstolz, — weil er wie jener Pharisäer sich einen selbsterworbenen Unterschied vom Sünder zuschreibt und der Meinung ist, dieser, auch wenn er sich bessere, werde nie denselben Grad der Seligkeit erlangen, wie er, der den göttlichen Gesetzen immer, wie sich's gebühre, gehorcht habe (p. 453.); Sicherheit — durch das Vertrauen auf den großen Vorsprung, den er erlangt, und die Seligkeit, welche er durch die ganze Tendenz seines Lebens verdient habe. Diese Sorglosigkeit in Betreff der einzelnen Sünden wird natürlich um so größer seyn, je mehr man der rationalistischen Lehre von ihrer Geringfügigkeit zugethan ist. Sie wird sich aber auch Vieler, die in offenbaren Sünden leben, bemächtigen, da einerseits die Erfahrung lehrt und der Mensch auch von selbst zu dem Glauben geneigt ist, dafs er sich in diesem Leben oft durch Sünden, vielleicht durch eine einzige, sein Glück bereiten könne, andererseits aber der Rationalismus ihn versichert, dafs er nachher durch ein tugendhaftes Streben seine Schuld abtragen, ja dafs er noch im andern Leben sich bessern könne (§. 200.), und zwar so, dafs dort die Tugend, welche hier öfters leiden mufs, sogleich belohnt werde. Andere dagegen, die von Natur mehr zum Verzagen geneigt sind, wird der Rationalismus über die Vergebung ihrer frühern Sünden nicht beruhigen, noch auch zur Aenderung ihres Lebenswandels ermuntern können. Er weifs von keiner Sündenvergebung im eigentlichen Sinne des Wortes (siehe oben), die auch der Schlechteste, wenn er sich nur zum Glauben bekehrt, erhalten kann (p. 452.). Er kündigt ihm an, „dafs er auch im andern Leben nie von der Rückerinnerung an den schlechten Lebenswandel auf Erden befreit werden und denjenigen, die ehrbar gelebt haben, an Seligkeit gleich kommen werde" (§. 200., vergl. Matth. XX, 12.). Er vermag nicht ihm die Gewifsheit der Sündenvergebung im Voraus zu geben, und auch selbst nach seiner Besserung wird er ihn nie gegen die Zweifel zu schützen

vermögen, und das um so weniger, je gewissenhafter er ist, je genauer er es mit seinen Sünden nimmt, da er ausdrücklich lehrt, die Furcht vor den künftigen Strafen werde nur in dem Grade gemildert werden, und die Hoffnung eines glücklichern Schicksals nur in dem Maafse zurückkehren, als seine Tugend und mit ihr das Bewufstseyn von Gottes Wohlgefallen an ihm zunehme (p. 453.), so dafs dem Rationalismus zufolge der sündige Mensch nie über sein ewiges Schicksal volle Gewifsheit bekommen kann, ehe er sich selbst für völlig tugendhaft hält. Aber selbst den Tugendhaften vermag der Rationalismus die Versicherung ewiger Seligkeit nur unter der Voraussetzung zu geben, dafs sie auch nach dem Tode den göttlichen Geboten fortwährend Gehorsam leisten (§. 200. i. d. M.), so dafs ihre Freude immer noch durch die Furcht getrübt werden mufs, dafs sie noch im andern Leben einmal ungehorsam werden und sich dadurch auf's Neue Gewissensbisse und Leiden gleich den irdischen, oder noch stärkere, zuziehen können.

So viel nun gegen die rationalistische Vorstellung von der Vergeltung nach dem Tode, nicht vom eigenthümlich christlichen, sondern nur vom äufserlich moralischen Standpuncte aus. Noch liefse sich Einiges gegen die Uebereinstimmung derselben mit der wahren Idee von Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit vorbringen und besonders die Frage aufwerfen, die für den Rationalismus unbeantwortlich ist, warum die Gerechtigkeit Gottes, auf welche allein er das ganze Verhältnifs der Moralität zur Glückseligkeit gründet, nicht schon in diesem Leben mit der Tugend das Wohlergehn und mit der Sünde das Uebelbefinden so eng und unzertrennlich verbinde, als es ihrem Begriffe gemäfs ist. Eine gewöhnliche Antwort auf diese Frage, welche wir freilich erwarten, ist aber keineswegs ausreichend, nämlich die, dafs sonst die Tugend keinen Werth hätte, wenn sie so genau mit dem Glücke verbunden wäre. Denn man wird doch nicht behaupten wollen, dafs die Tugend, welche man auch nach dem Tode beweisen soll, alsdann ihren Werth verliere,

weil sie mit der Glückseligkeit verbunden seyn wird. Vor Allem aus ist aber die Antwort deswegen keine Antwort, weil sie auf den Begriff der Gerechtigkeit Gottes, um den es sich handelt, keine Rücksicht nimmt. Dieser fordert durchaus, dafs jedesmal und unmittelbar mit der Sünde das Leiden und mit der Heiligkeit die Seligkeit verbunden sey. Nur für den Christen, welcher durch die Gerechtigkeit Gottes auch die Tiefe und den Fluch der Sünde, aber aufser der Gerechtigkeit auch Gottes Gnade erkennt, sind die alten Fragen über das irdische Mifsverhältnifs nicht ohne Antwort.

Bei dieser ganzen Untersuchung haben wir vorausgesetzt, dafs der Rationalist, als Solcher, wirklich an die Unsterblichkeit und die Vergeltung nach dem Tode glauben könne. Dieses müssen wir aber bezweifeln, selbst wenn wir die Ungewifsheit, in der er sich über das Daseyn Gottes befindet, in so weit aufser Acht zu lassen, als nicht die Idee Gottes geradezu zum Beweise gebraucht wird (als theologisches Argument), obgleich gerade diese Idee in ihrer Erhabenheit gefafst einen Beweisgrund für die Möglichkeit der Vernichtung dieser Welt abgeben könnte, dessen Widerlegung vom rationalistischen Standpuncte aus schwer fallen sollte. Was das praktische Argument für die Fortdauer der Seele nach dem Tode betrifft, welchem Hr. W., wie dem theologischen, „nicht nur wie den übrigen Probabilität, sondern auch die höchste Evidenz" beilegt (§. 149.), so beruht dasselbe einerseits auf dem unmittelbaren Bewufstseyn unserer Pflicht, auf das sich Hr. W. nicht berufen darf, eben weil es ein unmittelbares Bewufstseyn seyn soll, das aber auch ferner unmöglich sich auf die andere Welt erstrecken und uns künftige Pflichten und ein *virtutis studium in infinitum* vorschreiben kann, weil es selbst immer nur die Erfüllung derjenigen Pflichten fordert, welche aus bestimmten und gewufsten Lagen hervorgehn, und keinesweges lehrt, in welchen Lagen wir uns künftig befinden, wann wir sterben, und ob wir nach dem Tode noch leben werden. Andererseits beruht das

moralische Argument auf dem praktischen Postulate von Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der moralischen Würde, — eine Uebereinstimmung, zu der **Kant** nur, wie **Schleiermacher** sich ausdrückt, durch einen „Phantasiesprung" aus dem Gebiete seiner praktischen, von allem Eudämonismus reinen Vernunft hinaus gekommen ist; so dafs das ganze Argument immerfort nichts anders ist, als eben ein Postulat, eine Forderung, ein Wunsch, für dessen Gewährung der Fordernde selbst keine Bürgschaft ertheilen kann. Dieser letztere Vorwurf, kein Beweis für die Objectivität der Unsterblichkeit, sondern blofser Ausdruck eines allgemeinen subjectiven Wunsches zu seyn, trifft natürlich auch das **historische** Argument. Ueber das **metaphysische**, dessen Mangel an Evidenz Herr W. ebenfalls fühlt, vergleiche man die treffende Bemerkung in **Knapps** Glaubenslehre Bd. II. S. 526. Die Berücksichtigung des **teleologischen** Arguments dürfen wir uns wohl ersparen.

Cum igitur tantae sint tenebrae humanae mentis, agnoscamus ingens beneficium esse, quod Deus sese patefecit ipse clara voce et certis testimoniis, inde usque ab initio post conditum genus humanum et post conditam ecclesiam suam. — His illustribus testimoniis quaeramus Deum patefactum, et sejungamus nos ab ethnicis et omnibus ignaris evangelii, et in nostra invocatione cogitemus, quem Deum invocemus, ubi et cur se Deus patefecerit; non vagemur animis, ut ethnici, aut qui ad statuas currunt, non negligenter aut frigide cogitemus de patefactione Dei, sed agnoscamus beneficium et certum testimonium, quod velit nobis epitulari. (**Melanchthon**, *loci*, *t.* I. *p.* 10.)

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn in Berlin.

